فکرِ غامدی

ایک تنقیدی جائزہ

ڈاکٹر محمد مشتاق احمد

فکرِ غامدی

ایک تنقیدی جائزہ

ڈاکٹر محمد مشتاق احمد

انتساب

اپنے تین بزرگوں کے نام

والد گرامی، جناب اکرام اللہ شاہد (اللہ ان کی کامل مغفرت کرے)، جنھوں نے مجھے قلم کی حرمت کا شعور، حق کے اظہار کی جرات اور حق کی خاطر ہر قربانی کے لیے تیار رہنے کا جذبہ دیا؛

عمِ محترم، قاری عبد المعبود انصاری (اللہ انھیں غریقِ رحمت کرے)، جنھوں نے مجھ پر علوم قرآن کے دروازے کھولے اور جناب غامدی کی فکری غلطیوں کے بارے میں خبر دار کیا؛

اور

استاد محترم، پروفیسر عمران احسن خان نیازی (اللہ انھیں سلامت رکھے)، جنھوں نے مجھے اصولیین اور فقہاء کی عظمت سے روشناس کرایا اور مجھے اصول فقہ اور فقہ کا ذوق دیا؛

اگر آپ کی رہنمائی، دعائیں اور برکت نہ ہوتی، تو معلوم نہیں میں کن وادیوں میں بھٹکتا پھرتا!

Fikr-i Ghamidi
By Muhammad Mushtaq Ahmad

اشاعت: ۲۰۲۴
نام کتاب: فکرِ غامدی: ایک تنقیدی جائزہ
مصنف: محمد مشتاق احمد
ناشر: روایت پبلشرز
مطبع: سہیل الطاف پرنٹرز، راولپنڈی

+92-340-5698552

فہرست

انتساب ۴

مقدمہ ۱

حصہ اول ۱۰

اصولی مباحث ۱۰

پہلا باب ۱۱

نو استشراق کے مذاہبِ اربعہ ۱۱

قرآن کے استناد سے انکار ۱۲

متن سے زیادہ اہم متن کا قاری ۱۳

قرآن کی زمانی و مکانی تقیید ۱۴

لفظ پر مقصد کی حاکمیت ۱۴

دوسرا باب ۱۶

تصورِ نظمِ قرآن ۱۶

نظمِ قرآن کا مفہوم ۱۷

آیات، سورتیں اور سورتوں کے گروپ ۱۹

گروپ کا عمود یا مرکزی مضمون ۲۱

گروپ کے اندر مضمون کا تدریجی ارتقا ۲۳

نظم کے تصور میں غامدی صاحب کا اضافہ ۲۵

سورتوں کے جوڑے ۲۶

کیا سورتوں کے جوڑے اور سات گروپ منصوص ہیں؟ ۳۱

پہلا گروپ اور یہود و نصاریٰ پر اتمام حجت ۳۴
سیاق وسباق کا مفہوم اور حدود ۳۹
سیاق وسباق کی اہمیت کہاں تک ہے؟ ۴۱
قرآن کا انسانوں کے زندہ مسائل کے ساتھ تعلق ۴۳
تیسرا باب ۴۶
پورے قرآن کے قطعی الدلالہ ہونے کا نظریہ ۴۶
کتبِ تفسیر میں اقوال کی کثرت کیوں؟ ۴۷
ظنیت اور قطعیت کے درمیان ۴۹
پورے قرآن کے قطعی الدلالہ ہونے کا دعوی ۵۳
غامدی صاحب کا نظریۂ قطعی الدلالہ ۵۶
قطعی الدلالہ کی تلوار ۵۹
تبیین سے مراد ۶۱
قطعی الدلالہ کے لیے تبیین کی کیا ضرورت؟ ۶۵
قطعی الدلالہ کے قائلین کا طرزِ استدلال ۶۹
کلام کے قطعی الدلالہ ہونے میں خارجی ذرائع کا کردار ۷۲
قطعی الدلالہ پر گفتگو میں خلطِ مبحث ۷۴
قرآن فہمی میں حدیث اور فہمِ صحابہ کا مقام ۷۸
فقہاے کرام کے موقف اور غامدی صاحب کے موقف کا فرق ۸۲
قطعی الدلالہ / ظنی الدلالہ یا واضح الدلالہ / خفی الدلالہ ۸۳
چوتھا باب ۸۹

تصورِ سنت وحدیث ۸۹
برصغیر میں حدیث وسنت کی حجیت سے انکار کی مختلف صورتیں ۹۰
غامدی صاحب کے نزدیک سنت کا مفہوم ۹۱
احناف کے نزدیک سنت اور حدیث کا تعلق ۹۷
فرض، واجب اور نفل کے مقابل میں سنت ۹۸
سنت بطورِ ماخذِ شریعت ۱۰۰
غامدی صاحب کے تصورِ سنت وحدیث میں اصل مسئلہ ۱۰۱
اصطلاحات کا صحیح استعمال: اجارہ داری یا علمی دیانت؟ ۱۰۲
غامدی صاحب کے تصور سنت کے مآخذ ۱۰۴
غامدی صاحب کے تصور سنت کا ارتقا ۱۰۷
حدیث وسنت کی حجیت کے متعلق متعین سوالات ۱۱۵
ضمیمہ: کیا ڈاڑھی سنت نہیں ہے؟ ۱۱۸
ڈاڑھی پر مولانا فراہی اور مولانا اصلاحی کا مکالمہ ۱۱۸
ڈاڑھی پر غامدی صاحب کا ابتدائی موقف ۱۱۹
پانچواں باب ۱۲۴
نظریۂ اتمام حجت ۱۲۴
اتمام حجت کے 'قانون' کی سادہ ترین شکل ۱۲۶
کیا نبی بھی اتمام حجت کرتے ہیں؟ ۱۲۷
رسول کے لیے دنیوی غلبہ اور اتمام حجت کے 'قانون' میں تاویل در تاویل ۱۲۹
پہلی تاویل: مخالفین پر عذاب سے قبل رسول کی موت ۱۳۰

دوسری تاویل: رسول کا قتل ۱۳۱
تیسری تاویل: بنی اسرائیل کا عدم استیصال ۱۳۲
چوتھی تاویل: سیدنا مسیح علیہ السلام اور ان کے حواریوں کا دنیوی غلبہ ۱۳۴
پانچویں تاویل: ہجرت کے فوراً بعد عذاب کیوں نہیں آیا؟ ۱۳۵
چھٹی تاویل: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت اور جزیرۂ عرب ۱۳۶
ساتویں تاویل: روم و فارس پر اتمام حجت ۱۳۷
اتمام حجت اور عذاب الٰہی میں تعلق کی نوعیت ۱۳۷
چھٹا باب ۱۳۹
تصورِ عقل و فطرت ۱۳۹
پہلا حصہ: چند اصولی نکات ۱۳۹
قانونِ فطرت سے مراد ۱۴۰
قانونِ فطرت، مکتبِ فراہی اور اعتزالِ جدید ۱۴۱
حدود سزائیں اور 'فطری اصولِ عدل' ۱۴۲
جہاں شریعت خاموش ہو! ۱۴۶
دوسرا حصہ: جناب منظور الحسن کی شرح ۱۴۹
خیر و شر کی پہچان کے لیے فطرت بطورِ معیار ۱۵۱
کیا 'فطرت' وحی پر مقدم ہے؟ ۱۵۴
منظور صاحب کے موقف کے تناقضات ۱۵۴
'ذریتِ ابراہیم' سے کیا مراد ہے؟ ۱۵۵
'مبادیِ تدبرِ فطرت' ۱۵۸

خلاصۂ کلام ۱۵۹

تیسرا حصہ: اصولِ فطرت کے عملی اطلاق پر جناب معزامجد کی رائے ۱۶۰

ابتدا میں سادہ جواب ۱۶۰

احادیث کے متعلق رویہ ۱۶۱

'قانونی بندوبست سے باہر' ۱۶۳

چوتھا حصہ: جناب خورشید احمد ندیم کے کالم پر تبصرہ ۱۶۴

امریکی سپریم کورٹ کا فیصلہ اور مذہب کا نقطۂ نظر ۱۶۵

ہم جنس پرستی اور فطرت پسندی ۱۶۶

پانچواں حصہ: غامدی صاحب کے اصولِ فطرت پر جناب عمار ناصر کے ساتھ مکالمہ ۱۶۸

عمار صاحب کی توضیح میں تین مسائل ۱۶۸

فقہاے کرام کے منہج اور غامدی صاحب کے طریقِ کار میں فرق ۱۷۰

غامدی صاحب کے اصولِ فطرت پر دو بنیادی اعتراضات ۱۷۳

ضمیمہ ۱۷۵

غامدی مکتبِ فکر کے 'اصولِ فقہ' ۱۷۵

"از روے اصولِ فقہ قطعی طور پر منصوص" ۱۷۵

'غامدی اصولِ فقہ' کی رو سے ۱۷۶

غامدی مکتبِ فکر سے اصولی بحث کیسے کی جائے؟ ۱۷۷

حصہ دوم ۱۷۹

تصور دین وشریعت ۱۷۹

ساتواں باب ۱۸۰

سیدنا ابراہیم وسیدنا اسماعیل علیہما السلام کی قربانی ۱۸۰
جدید ذہن کے اعتراض کا جواب دینے کی کوشش ۱۸۰
خواب عینی تھا یا تمثیلی؟ ۱۸۲
مکتبِ فراہی کا موقف ۱۸۳
کیا یہ اجتہادی غلطی تھی؟ ۱۸۷
خواب اور رؤیا کا فرق ۱۹۰
ابراہیم علیہ السلام اور سلیمان علیہ السلام کے طرز عمل کا تقابل ۱۹۲
تورات کے احکام ابراہیم علیہ السلام کی رویا کا سبب تھے یا نتیجہ؟ ۱۹۳
یہود کے ہاں پہلوٹھے کی اہمیت اور اس کے متعلق احکام ۱۹۴
بنی اسرائیل کے 'بزرگوں' میں پہلوٹھے کے حق کی عدم موجودگی ۱۹۷
پہلوٹھے کا حق اور قرآن وحدیث ۲۰۰
سیدنا اسماعیل علیہ السلام کے چھڑا لیے جانے کا مفہوم ۲۰۱
کیا سیدنا اسماعیل علیہ السلام 'نذر' کیے گئے؟ ۲۰۳
نذر خدا کے حکم سے کیا جاتا ہے یا اپنی مرضی سے؟ ۲۰۶
ابراہیم علیہ السلام نے اپنے بچے کو بیت اللہ کے قریب کب چھوڑا؟ ۲۰۸
سیدنا ابراہیم علیہ السلام کا خواب اور 'عقل وفطرت' کی بحث ۲۰۹
آٹھواں باب ۲۱۳
محدود تصورِ شریعت ۲۱۳
تصورِ شریعت پر امت کی علمی روایت سے انحراف ۲۱۳
اجتہاد فطرت کا تقاضا معلوم کرنے کے لیے یا شرعی حکم کے تعین کے لیے؟ ۲۱۵

نواں باب ۲۱۷
'چند احکام' کا مغالطہ ۲۱۷
سادہ فکری کا مسئلہ ۲۱۷
کیا واقعی یہ چند احکام ہیں؟ ۲۱۹
نظمِ اجتماعی اور فرد کے تعلق پر تین سوالات ۲۲۰
انسان کا اصل مسئلہ اور انسان کا سب سے بڑا دشمن! ۲۲۳
دسواں باب ۲۲۵
اسلام اور ریاست: غامدی صاحب کے 'جوابی بیانیے' کی حقیقت ۲۲۵
آزادی سے قبل اسلامی سیاسی نظام کی بحث ۲۲۶
اقامتِ دین اور غلبہ دین کے متعلق مولانا اصلاحی کا موقف ۲۲۹
مولانا مودودی کے تصورِ دین پر تنقید ۲۳۰
اتمام حجت اور تاویل کی غلطی ۲۳۲
غامدی صاحب کا منشورِ انقلاب ۲۳۳
التزام جماعت اور دین کا صحیح تصور ۲۳۴
بادشاہ کے بجائے بادشاہ گر ۲۳۶
فوجی آمریت کے زیرِ سایہ ۲۳۷
قبلے کی تبدیلی ۲۳۹
آمریت کی اسلام کاری ۲۴۰
ردِّ عمل کی نفسیات ۲۴۱
ریاستی پالیسی کا اظہاریہ ۲۴۲

گیارھواں باب ۲۴۶

تصورِ زکوۃ کے داخلی تناقضات ۲۴۶

’نظام‘ کے مقابلے میں ’قانون‘؟ ۲۴۶

قانونِ معیشت یا قانونِ عبادات؟ ۲۴۷

کیا زکوٰۃ ٹیکس ہے؟ ۲۴۸

غامدی صاحب کا تصورِ ریاست ۲۵۰

احکام کا حقوق کے ساتھ تعلق ۲۵۳

کبھی ایک طرف، تو کبھی دوسری طرف! ۲۵۶

تملیک کی شرط اور فی سبیل اللہ سے مراد ۲۵۸

تنخواہوں، فیس اور صنعتی پیداوار پر زکوۃ ۲۵۹

نصاب اور شرح کی بحث ۲۶۱

بارھواں باب ۲۶۵

کیا حدود و قصاص کی سزائیں صرف عہدِ رسالت تک تھیں؟ ۲۶۵

تیرھواں باب ۲۷۱

زنا بالجبر کے لیے معیارِ ثبوت ۲۷۱

غامدی صاحب کا قانونِ شہادت ۲۷۱

قحبہ گری کے جرم پر حد کی سزا کا اطلاق ۲۷۲

قحبہ گری کے ثبوت کے لیے چار گواہوں کی شرط ۲۷۳

قحبہ گری اور زنا بالجبر کا تعلق ۲۷۴

اس موقف پر اٹھنے والے سوالات ۲۷۵

قحبہ گری اور زنا بالجبر میں فرق کی وجہ ۲۷۷
چودھواں باب ۲۷۹
عدت کے متعلق غلط فہمیاں ۲۷۹
عدت اور حمل ۲۸۰
بیوہ کی عدت ۲۸۱
اگر طلاق سے قبل ازدواجی تعلق قائم کیا گیا ہو ۲۸۴
مزعومہ مقصد کی بنیاد پر منصوص حکم کی معطلی ۲۸۵
طلاق کے بعد رجوع کا موقع ۲۸۸
ازدواجی تعلق قائم کرنے سے قبل طلاق ۲۸۹
عدت کے دوران نکاح ۲۹۳
پندرھواں باب ۲۹۸
وراثت اور وصیت کے متعلق غلط فہمیاں ۲۹۸
عول کے مسئلے پر بے بنیاد تنقید ۲۹۹
وصیت کے متعلق چند بنیادی مسائل ۳۰۳
وصیت کے متعلق غامدی صاحب کا موقف ۳۰۶
سولھواں باب ۳۱۴
مسلمانوں اور غیر مسلموں کے تعلقات ۳۱۴
نکاح کی حلت سے غلط استدلال ۳۱۴
'غیر مسلموں' کے لیے دعاے مغفرت ۳۱۸
ابراہیم اور مسیح علیہما السلام کی دعاؤں سے غلط استدلال ۳۲۰

یہ اللہ کی طرف تفویض ہے ۳۲۰
حق صرف اسلام ہے، اور بس! ۳۲۲
حق پر اسلام کی اجارہ داری یا مسلمانوں کی اجارہ داری؟ ۳۲۵
حصہ سوم ۳۲۸
جہاد ۳۲۸
سترھواں باب ۳۲۹
تصورِ جہاد پر اشکالات ۳۲۹
جہاد اور شہادت علی الناس ۳۳۰
سیدنا سلیمان علیہ السلام کا جہاد ۳۳۲
روم وفارس کے خلاف صحابۂ کرام کا جہاد ۳۳۹
'شہادت علی الناس' پر چند سوالات ۳۴۳
اٹھارھواں باب ۳۴۵
بین الاقوامی قانون کے متعلق لاعلمی ۳۴۵
ظلم وعدوان کے خلاف امریکا کا جہاد یا سپر پاورز کا ایڈونچر؟ ۳۴۸
انیسواں باب ۳۵۵
مسئلۂ فلسطین کے متعلق غلط فہمیاں ۳۵۵
کیا فلسطین کی تقسیم قانون کا فیصلہ تھا؟ ۳۵۵
کیا فلسطینیوں کو یہ فیصلہ مان لینا چاہیے تھا؟ ۳۵۷
کیا اسرائیل کو تسلیم کر لینا چاہیے؟ ۳۵۹
حصہ چہارم ۳۶۲

دامن کو ذرا دیکھ، ذرا بندِ قبا دیکھ! ۳۶۲

بیسواں باب ۳۶۳

انتہا پسندی کے مخالفین کی انتہا پسندی ۳۶۳

اکیسواں باب ۳۶۷

تمھیں کہو کہ یہ اندازِ گفتگو کیا ہے! ۳۶۷

رجم کے مسئلے میں کی گئی تنقید کے جواب میں ۳۶۷

ڈاکٹر اسرار احمد پر تنقید کا اسلوب ۳۷۲

ڈاکٹر محمد طاہر القادری پر تنقید کا اسلوب ۳۷۴

بائیسواں باب ۳۷۸

المورد کی خانگی سیاست میں دو قابلِ توجہ پہلو ۳۷۸

غامدی صاحب کے تصورات کی ترویج یا دین کی اشاعت؟ ۳۷۸

پہیہ دوبارہ ایجاد کرنے کی کیا ضرورت ہے؟ ۳۸۰

کتابیات ۳۸۳

مقدمہ

الحمد لله، والصلوة والسلام علی رسول الله، وعلی آله وأصحابه ومن والاه۔

۱۹۸۰ء کی دہائی میں جناب جاوید احمد غامدی کی پہچان مولانا امین احسن اصلاحی کے افکار کے شارح اور محشّی کی تھی۔ اسی حیثیت میں آپ نے رجم اور زنا بالجبر کے متعلق مقدمات میں وفاقی شرعی عدالت کی معاونت کی۔ اس دور میں آپ کی تحریرات بھی متن کی شرح یا اس پر حاشیے کی نوعیت کی ہیں۔ تاہم مولانا اصلاحی کے جو شاگرد کئی عشروں سے ان کے ساتھ تھے، ان کے حلقے میں غامدی صاحب کو زیادہ پذیرائی نہیں ملی۔ جماعتِ اسلامی کے ساتھ وصل و فصل کے مراحل سے وہ پہلے ہی گزر چکے تھے، لیکن ۱۹۹۰ء کی دہائی میں ایک اور کوشش انھوں نے پاکستان اسلامک فرنٹ کے تجربے کے وقت کی۔ جب یہ کوشش بھی بارآور نہیں ہوئی، تو کچھ عرصہ اسلامی انقلاب کی نئی حکمتِ عملی وضع کرنے پر کام کیا، پھر عمران خان کا بت تراشنے میں حصہ ڈالا اور پھر نون لیگ کی طرف توجہ کی، لیکن جس بریک تھرو کی انھیں خواہش تھی، وہ بالآخر انھیں آئین شکن جنرل پرویز مشرف کے دور میں ملی اور اس کے بعد انھوں نے پیچھے مڑ کر نہیں دیکھا۔ زیرِ نظر کتاب غامدی صاحب کی اس کایا پلٹ (transformation) کی تفصیل ہے اور اس میں یہ دکھایا گیا ہے کہ ان کی آرا میں جس طرح کی جوہری تبدیلیاں رونما ہوئی ہیں، ان کا براہِ راست تعلق وقت کی غالب سیاسی قوت کے موقف سے ہے۔ غامدی صاحب کے حلقے کے بعض ممتاز اہلِ علم اکثر knowledge politics کی بات کرتے ہیں۔ اس کتاب میں نالج پالٹکس کے نظریاتی چوکھٹے کی تطبیق غامدی صاحب کے فکری سفر پر کی گئی ہے۔

اس مقصد کے لیے پہلے غامدی صاحب کی فکر کے پانچ اساسی تصورات (نظمِ قرآن، قطعی

الدلالہ، سنت اور حدیث میں فرق، اتمامِ حجت اور عقل و فطرت) کی توضیح کی گئی ہے۔ اس کے بعد دکھایا گیا ہے کہ کیوں ان اساسی تصورات کے نتیجے میں غامدی صاحب کا تصورِ دین و شریعت بہت محدود ہو کر رہ گیا ہے اور کیسے انھوں نے دین کے نام پر لادینیت کے لیے گنجائش پیدا کر دی ہے۔

اس ضمن میں سیدنا ابراہیم و سیدنا اسماعیل علیہما السلام کی قربانی کے متعلق غامدی صاحب کے موقف کا تفصیلی تجزیہ کیا گیا ہے؛ نیز اسلام اور ریاست کے متعلق ان کے جوابی بیانیے کی حقیقت واضح کرنے کے علاوہ، ان کے تصورِ زکوۃ کے تناقضات کی بھی نشان دہی کی گئی ہے اور حدود و قصاص کی سزاؤں کو عہدِ رسالت تک محدود کر دینے کے امکان پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے۔ اس کے بعد زنا بالجبر اور قحبہ گری کے لیے معیارِ ثبوت کے معاملے میں غامدی صاحب کے فکری مخمصے پر بھی بات کی گئی ہے، نیز عدت اور وراثت و وصیت کے متعلق ان کی غلط فہمیوں کا بھی ازالہ کیا گیا ہے۔ غیر مسلموں کے ساتھ تعلقات اور جہاد کے متعلق غامدی صاحب نے جس طرح دینی احکام کا مفہوم تبدیل کر دیا ہے، اس کا بھی تفصیلی تجزیہ کیا گیا ہے۔ پھر اس پر بحث کی گئی ہے کہ کیسے غامدی صاحب نے پہلے افغانستان پر امریکی حملے کو دہشت گردی قرار دینے سے انکار کیا، پھر اگلے مرحلے میں اسے ظلم و عدوان کے خلاف جہاد کا عنوان دیا اور آخر میں اسے سپر پاورز کا ایڈونچر کہنے لگے۔ اسی طرح مسئلۂ فلسطین کے متعلق ان کی غلط فہمیوں کا بھی تفصیلی تجزیہ کیا گیا ہے جو بنیادی طور پر اس وجہ سے آپ کو لاحق ہوگئی ہیں کہ بین الاقوامی قانون کے متعلق آپ کی معلومات ناقص ہیں۔ آخر میں ان کی تحریرات سے کچھ نمونے پیش کر کے دکھایا گیا ہے کہ 'داعیانہ اسلوب' کے یہ مدعی اپنے ناقدین کو جواب دیتے ہوئے کیسے ان کی تجہیل و تحمیق کرتے

ہیں اور ایسے مواقع پر کس طرح 'سرمایہ دارانہ اخلاقیات' کی قلعی کھل جاتی ہے۔[1]

غامدی صاحب کی فکر سے شناسائی مجھے ۱۹۹۰ء کی دہائی کے نصف آخر میں ہوئی جب میں نے ۱۹۹۶ء میں اپنے عم محترم پروفیسر قاری عبدالمعبود انصاری رحمہ اللہ کی رہنمائی میں مولانا امین احسن اصلاحی کی تفسیر تدبر قرآن کا باقاعدہ مطالعہ شروع کیا اور مولانا اصلاحی کے علاوہ مولانا حمید الدین فراہی کی کتب اور رسائل بھی پڑھے۔ نظمِ قرآن کے تصور نے مجھے خصوصاً متاثر کیا اور میں نے اسی اصول پر ۱۹۹۸ء سے ۲۰۰۰ء تک قرآن مجید کا درس دیا۔ اسی دوران میں اللہ کی توفیق سے نظمِ قرآن کی روشنی میں ہی حفظِ قرآن بھی کیا، یعنی پاروں اور رکوعات کی تقسیم کے بجاے اصلاحی صاحب کی قائم کردہ فصول اور ابواب کو بنیاد بنا کر قرآن حفظ کیا جو شاید اپنی نوعیت کا انوکھا کام ہو۔

۱۹۹۹ء میں پہلی دفعہ جناب جاوید احمد غامدی کے ساتھ خط کتابت شروع کی اور ان کے دیرینہ ساتھی ڈاکٹر محمد فاروق خان شہید جنوری ۲۰۰۰ء میں مجھے پہلی تفصیلی ملاقات کے لیے لاہور لے گئے۔ اس کے بعد بالمشافہ ملاقاتیں لاہور، اسلام آباد، پشاور اور مردان میں ہوتی رہیں اور یہ سلسلہ ۲۰۰۲ء کے وسط تک جاری رہا۔ اس دوران میں عم محترم قاری صاحب مجھے خبردار کرتے رہے کہ غامدی صاحب کے کام میں تحکم اور قطعیت اور امت کی علمی روایت کی نفی کے جو عناصر پائے جاتے ہیں وہ علم کے لیے زہرِ قاتل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ۲۵ نومبر ۲۰۲۳ء کو قاری

---

[1] اس تجہیل و تحمیق کے مناظر سوشل میڈیا پر تو روزانہ ہی دیکھنے کو ملتے ہیں جب صرف غامدی صاحب کے متاثرین ہی نہیں، بلکہ ان کے شاگردانِ باوفا اور مریدانِ باصفا بھی امت کے جلیل القدر ائمہ کا ذکر انتہائی سوقیانہ انداز میں کرتے ہیں اور امت کی علمی روایت کو ایک نوع کے تکبر کے ساتھ یکسر مسترد کر دیتے ہیں۔ تاہم اس کتاب میں دکھایا گیا ہے کہ یہ انداز ان کے استاذ اور پیر و مرشد سے ہی ان کو منتقل ہوا ہے۔ ویسے بھی غامدی صاحب اس کے قائل ہیں کہ درخت اپنے پھل سے پہچانا جاتا ہے۔

صاحب کا انتقال ہوا اور وفات سے چند دن قبل بھی انھوں نے غامدی صاحب کی فکری کمزوریوں کے بارے میں میرے ساتھ تفصیلی گفتگو کی۔ اس کتاب کے مندرجات پر قاری صاحب کا گہرا اثر ہے۔ اللہ تعالیٰ ان کی قبر کو جنت کا باغیچہ بنادے اور ان پر اپنی رحمتیں نچھاور کرے۔

غامدی صاحب کے مزاج میں موجود شاعرانہ انفعال کی وجہ سے موسم کی تبدیلی کے ساتھ ان کی آرا میں واقع ہونے والی تبدیلیوں پر تو بہت پہلے ہی سے میری توجہ تھی، لیکن نائن الیون کے بعد جس تیزی کے ساتھ انھوں نے اپنی آرا تبدیل کیں اور پوری قطعیت کے ساتھ ان پر اصرار کرنے لگے، اس نے حیرت کے ساتھ صدمے سے بھی دوچار کیا۔ ۲۰۰۱ء میں افغانستان پر امریکی حملے کے بعد ان کا ایک انٹرویو روزنامہ پاکستان میں شائع ہوا جس میں دیگر امور کے علاوہ انھوں نے افغانستان پر امریکی حملے پر رائے دینا بھی ضروری سمجھا اور پوری صراحت کے ساتھ کہا کہ اس حملے کو دہشت گردی قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اس انٹرویو کے مندرجات سے اختلاف کی بنیاد پر میں نے ان کو ایک طویل خط لکھا جس کا جواب دینے سے انھوں نے گریز کیا اور مجھے صرف اتنا لکھا کہ یہ موضوعات تفصیلی بحث کے متقاضی ہیں، اس لیے آپ لاہور آئیں تو ان پر بات کرلیں گے۔

پھر مجھے اس وقت حیرت ہوئی جب اس خط کے کچھ حصوں پر ان کے شاگردِ عزیز جناب سید منظور الحسن نے اشراق میں تبصرہ کیا۔ ایک ذاتی نوعیت کے خط کا خود جواب دینے کے بجائے شاگرد کے ذریعے رسالے میں اس کے بعض حصوں پر تبصرے کی اخلاقی حیثیت پر کئی سوالات اٹھتے تھے، لیکن میں نے انھیں نظر انداز کر کے انٹرویو اور خط کے متعدد موضوعات میں بحث کے لیے صرف دہشت گردی کی تعریف کے مسئلے کو چنا اور اس پر ایک مضمون لکھا جسے اشراق میں منظور صاحب کے تبصرے کے ساتھ شائع کیا گیا۔ چونکہ منظور صاحب کے جواب میں کئی امور تشنہ رہ گئے تھے اور کئی اہم امور پر بحث سے گریز کی راہ اختیار کی گئی تھی، اس لیے میں نے ایک اور

مضمون لکھا لیکن اسے اشراق میں شائع نہیں کیا گیا اور یہ بحث ادھوری رہ گئی۔

جون ۲۰۰۲ء میں غامدی صاحب مردان آئے تو ڈاکٹر فاروق صاحب کے گھر میں ان سے جہاد، دہشت گردی اور دیگر متعلقہ امور پر طویل مباحثہ ہوا اور اگرچہ اس وقت تک میں غامدی صاحب کی وسعت قلبی کا قائل تھا لیکن اس موقع پر پہلی دفعہ محسوس کیا کہ وہ اختلافِ رائے پسند نہیں کرتے، بالخصوص جب اس کا اظہار ان کے مریدانِ باصفا کے سامنے ہو، اور اس موقع پر ان کے مریدانِ باصفا کا رویہ ایسا ہی تھا جیسا کسی بھی شخصیت کے غالی معتقدین کا ہوتا ہے۔ واضح رہے کہ ان مریدانِ باصفا میں 'عام لوگ' نہیں، بلکہ المورد اور دانش سرا کے اہلِ علم، دانشور اور صحافی شامل تھے۔ اس کے بعد بھی میں نے کوشش کی کہ غامدی صاحب کے ساتھ ان موضوعات پر بحث کسی نتیجے تک پہنچے لیکن غامدی صاحب کی جانب سے گریز کے رویے نے مجبور کیا کہ انھیں ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے۔ اس کے بعد اگلے چند سالوں میں میں نے بہت افسوس کے ساتھ یہ منظر دیکھا کہ جس فوجی آمر کی آمد پر انھوں نے کہا تھا کہ یہ ملک رہنے کے قابل نہیں رہا، اسی آمر کی پالیسی کو 'اسلامک ٹچ' دینے کا کام ان سے ہی لیا جانے لگا۔

غامدی صاحب کے اصولی منہج کی غلطی مجھ پر استاذِ محترم پروفیسر عمران احسن خان نیازی نے واضح کی۔ نیازی صاحب کا طریقہ محاضرات کی صورت میں معلومات انڈیل دینے کا نہیں، بلکہ سوال در سوال کی صورت میں تجزیہ کر کے نتیجے تک پہنچنے کا ہے۔ امام ابو حنیفہ کے منہج کو جس طرح نیازی صاحب نے عملاً برت کر دکھایا ہے، شاذ ہی اس کی مثال کہیں اور مجھے نظر آئی۔ نیازی صاحب کے ساتھ تفصیلی مباحث اور سوال و جواب کے نتیجے میں دیگر امور کے علاوہ یہ بات بھی واضح ہوئی کہ شریعت کسی معاملے میں خاموش نہیں ہوتی، بس ہمیں کانوں سے روئی نکالنی ہوتی ہے! جہاں بہ ظاہر ہمیں شریعت خاموش نظر آتی ہے، وہاں شریعت کے عمومی اصولوں کی رہنمائی کیسے میسر ہوتی ہے، یہ نیازی صاحب نے مجھے سمجھایا اور اس کے بعد ہی غامدی صاحب اور دیگر

متجددین کے مناہج کی بنیادی غلطی مجھ پر واضح ہوئی۔ اللہ تعالیٰ ان کا سایہ تا دیر ہم پر سلامت رکھے اور ان سے فقہ و اصول کی خدمت کا کام لیتا رہے۔

اس سارے عرصے میں، جب میں پہلے غامدی صاحب کے قریب ہوا، پھر ان کے ساتھ اختلاف کیا، پھر اصولی مباحث کا رخ کیا اور بالآخر ایک اصولی موقف اختیار کیا، میرے والد گرامی کی رہنمائی، حوصلہ افزائی اور دعاؤں کا سرمایہ مجھے میسر رہا۔ انھیں ابتدا سے ہی غامدی صاحب کی آرا سے اختلاف تھا، لیکن انھوں نے کبھی اپنی رائے مجھ پر مسلط نہیں کی؛ اس کے بجائے انھوں نے میرے ساتھ بحث کی، مجھ پر میری غلطی واضح کرنے اور مجھے قائل کرنے کی کوشش کی، لیکن ایک خاص حد سے آگے بحث چھوڑ دیتے تھے۔ وہ میرے ساتھ کئی دفعہ غامدی صاحب کی گفتگو سننے کے لیے گئے اور پھر واپسی پر میرے ساتھ گرما گرم بحث کی، لیکن کچھ عرصے بعد پھر میری خواہش پر مجھے لاہور لے جاتے اور غامدی صاحب کے گھر یا المورد میں چھوڑ آتے۔ جب بتدریج میں غامدی صاحب کے اثر سے نکل آیا، تو میرے والد صاحب نے کبھی الفاظ میں تو ذکر نہیں کیا، لیکن مجھے اچھی طرح معلوم تھا کہ وہ بہت زیادہ خوش ہیں۔ وہ میرے آئیڈیل تھے۔ انھوں نے مجھے اختلاف رائے کا حق دیا، اسے پسند کیا اور اس کے اظہار کا سلیقہ سکھایا۔ چند مہینے قبل جب انھیں معلوم ہوا کہ میں اس موضوع پر کتاب لکھ رہا ہوں، تو انھوں نے بہت حوصلہ افزائی کی اور پھر وقتاً فوقتاً اس کے بارے میں پوچھتے رہے۔ کتاب کا سرورق بھی انھوں نے پسند کیا، لیکن کتاب کی طباعت سے قبل ہی ان کا اس دارِ فانی میں وقت پورا ہو گیا اور ۲۶ جون ۲۰۲۴ء کو وہ دارِ بقاء کی طرف انتقال کر گئے۔ اللہ تعالیٰ انھیں اعلیٰ علیین میں انبیاء، صدیقین، شہداء اور صالحین کی معیت عطا فرمائے۔

دوستوں کے اصرار کے باوجود میں طویل عرصے تک سوشل میڈیا سے اجتناب کرتا رہا، لیکن ۲۰۱۶ء میں جب میں پہلے ملیریا اور پھر ٹائیفائڈ کی وجہ سے تقریباً دو مہینوں کے لیے صاحب

فراش ہوا، تو میں نے فیس بک اکاؤنٹ کھولا۔ جلد ہی معلوم ہوا کہ سوشل میڈیا پر غامدی صاحب کے حلقے کے لوگوں نے نوجوانوں کو دین کے متعلق کئی غلط فہمیوں میں مبتلا کیا ہوا ہے اور ان کی وجہ سے سوشل میڈیا پر دینی علوم اور فقہاء، اصولیین، متکلمین، مفسرین، محدثین اور صوفیہ کے متعلق عمومی طور پر تضحیک اور تحقیر کی فضا پائی جاتی ہے۔ اس فضا میں میں نے غامدی صاحب کی آرا اور ان کے اصولوں پر بحث شروع کی، تو ہر طرف سے مجھ پر یلغار ہوگئی، لیکن الحمد للہ، میں نے اس دباؤ کے سامنے جھکنے سے انکار کیا اور اپنی حد تک ہر ایک کو سمجھانے کی کوشش کی۔ اس کوشش میں جلد ہی دیگر اصحابِ علم کی معیت میسر آگئی جن میں خصوصاً جناب مراد علی اور جناب ڈاکٹر زاہد صدیق مغل کے نام قابلِ ذکر ہیں۔ یہ کتاب بنیادی طور پر ان مباحث پر مبنی ہے جو غامدی صاحب کے افکار پر ان کے شاگردوں، متبعین اور متاثرین کے ساتھ ۲۰۱۶ء سے ۲۰۲۳ء تک کے عرصے میں فیس بک پر ہوئے۔

ارادہ تو کافی عرصے سے تھا کہ فیس بک کے ان مباحث کو کتابی شکل دی جائے، لیکن جب اس کام کا آغاز کیا، تو معلوم ہوا کہ یہ بہت ہی مشکل کا ہے۔ پھر دیگر علمی مشاغل اور عملی مصروفیات کی وجہ سے یہ کام مؤخر ہوتا رہا۔ اگر برادرم مراد علی کا پیہم اصرار نہ ہوتا، تو اب بھی یہ کام نہ ہوپاتا، لیکن وہ ایک بے رحم قرض خواہ کی طرح مسلسل مطالبہ کرتے رہے اور بالآخر اس میں کامیاب ہوگئے کہ ہم دونوں مل کر اسے آپ کے سامنے پیش کرسکیں۔ کتابی صورت میں پیش کرنے کے لیے اسلوب میں تبدیلی بھی ناگزیر تھی اور حوالہ جات کی فراہمی بھی ضروری تھی۔ دونوں کام مشکل تھے، لیکن ایک کام مراد کی مدیرانہ ژرف نگاہی اور دوسرا کام مراد کی تحقیقی جستجو کی بدولت آسان ہوگیا۔ اللہ تعالیٰ اس نوجوان کی صلاحیتوں، وقت اور زندگی میں مزید برکتیں ڈالے اور اسے دنیا و آخرت کی کامیابیاں اور خوشیاں عطا فرمائے۔

غامدی صاحب کی آرا میں چونکہ بہت زیادہ تبدیلیاں آئی ہیں، اس لیے یہ متعین کرنا بہت

مشکل ہوتا ہے کہ ان کی جس رائے کا حوالہ دیا جارہا ہے، کیا وہ اب بھی اس پر قائم ہیں یا نہیں؟ پھر چونکہ ہر اہم موضوع پر ان کی رائے کو ہم نے تاریخی تناظر میں پیش کیا ہے، اس لیے ہم نے یہ معلوم کرنے کا اہتمام بھی کیا کہ ان کی رائے پہلے کیا تھی اور پھر کن مراحل سے گزر کر اب وہ اس رائے تک آگئے ہیں؟ اس مقصد کے لیے ہم نے غامدی صاحب کی کتابوں، میزان، البیان، برہان اور مقامات، کے کئی ایڈیشن دیکھے اور جہاں کوئی اہم تبدیلی آئی تھی، اسے نوٹ کیا۔ غامدی صاحب کی بعض کتابیں اب شائع نہیں ہوتیں یا ان کے مندرجات متعدد تبدیلیوں کے بعد دیگر عناوین سے شائع ہوتے ہیں، جیسے میزان حصۂ اول، پس چہ باید کرد، منشورِ اسلامی وغیرہ۔ ان کی تحقیق اپنی جگہ ایک مستقل مسئلہ تھا۔ ایک اور مسئلہ یہ تھا کہ غامدی صاحب کی بعض تحریرات اشراق کی پرانی فائلوں میں تو موجود ہیں، لیکن انھیں الگ کتاب یا کتابچے کی صورت میں شائع نہیں کیا گیا، یا شائع کیا گیا تو اب وہ دستیاب نہیں ہیں۔ پھر ۲۰۰۰ء کے بعد اشراق کے شمارے تو آن لائن دستیاب ہیں، لیکن پرانی فائلوں کے لیے لائبریریوں ہی کا رخ کرنا پڑتا ہے۔ ان میں کچھ شمارے میری ذاتی لائبریری میں موجود تھے، لیکن بہت سارے شمارے دستیاب نہیں تھے۔ چنانچہ مراد نے ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی اور انسٹی ٹیوٹ آف پالیسی سٹڈیز کی لائبریریوں میں کئی کئی دن لگا کر مطلوبہ مواد فراہم کیا۔

اس تگ و دو پر بہت زیادہ وقت لگا اور توانائی صرف ہوئی لیکن اس سے بہت اہم تاریخی حقائق سامنے آگئے اور سب سے اہم بات یہ کہ بہت سارے امور میں ایسے دعووں کی قلعی کھل گئی کہ 'میری ہمیشہ سے یہ رائے رہی ہے'، یا 'اس میں دو رائیں نہیں ہو سکتیں' وغیرہ۔ واضح رہے کہ ہمیں غامدی صاحب پر اعتراض یہ نہیں ہے کہ ان کی آرا میں تبدیلیاں کیوں آئیں، بلکہ اعتراض تین پہلوؤں سے ہے:

ایک یہ کہ یہ تبدیلیاں ہمیشہ، یا زیادہ تر، اس سمت میں کیوں ہوئیں جس سمت ریاست کی

پالیسی جارہی تھی؟

دوسرا یہ کہ وہ ہمیشہ اپنی رائے کو پوری قطعیت کے ساتھ دین وشریعت کے واحد صحیح اور حتمی موقف کے طور پر کیوں پیش کرتے ہیں؟ اور

تیسرا یہ کہ بسا اوقات وہ یہ دعوی کیوں کرتے ہیں کہ ان کی ہمیشہ سے یہ رائے رہی ہے جبکہ حقیقت میں ان کی رائے نے کئی جون تبدیل کیے ہوتے ہیں؟

مجھ پر اپنے اہلِ خانہ، خصوصاً بچوں کا شکریہ ادا کرنا واجب ہے کیونکہ ان کے حصے کا وقت بھی پچھلے کئی مہینوں سے اس کتاب کی تیاری میں لگا۔ چھوٹے بیٹوں محمد ہَلِیل خان اور محمد اُسَید خان نے اپنی تفریح میری تحقیق پر قربان کی، اور بیٹی نور الایمان احمد نے اپنی کتاب (جو اس نے، ما شاء اللہ، ۱۲ سال کی عمر میں لکھی ہے) کی اشاعت کا مطالبہ مؤخر کیا۔ ان تینوں نے نہایت صبر سے اس کتاب کی تکمیل کا انتظار کیا۔ اللہ تعالیٰ انھیں اس صبر کا بہترین اجر دونوں جہانوں میں دے۔

بہر حال، کتاب اب آپ کے سامنے ہے۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ حق باتوں کے لیے دلوں میں جگہ پیدا کرے، ان پر عمل کی توفیق دے، اور جو باتیں حق سے ہٹی ہوئی ہوں، ان سے رجوع کی توفیق دے اور ان کے شر سے سب کو محفوظ رکھے۔ آمین

محمد مشتاق احمد

پروفیسر، شعبۂ شریعت و قانون

شفاء تعمیرِ ملت یونیورسٹی، اسلام آباد

عاشوراء ۱۴۴۶ھ

۱۷ جولائی ۲۰۲۴ء

حصہ اول

اصولی مباحث

پہلا باب

نو استشراق کے مذاہبِ اربعہ

استعمار (Colonialism) اور استشراق (Orientalism) کا چولی دامن کا ساتھ رہا ہے۔ استشراق سے ہی استعمار کو علمی اور فکری تائید ملتی رہی۔ مابعد استعمار دور میں استشراق نے 'علمی مطالعے' (academic study) کا لبادہ اوڑھ لیا، کیونکہ بیسویں صدی کی تنقید نے استشراق کو کافی بدنام کر دیا تھا۔[1] جیسے استشراق کی علمیت کے پیچھے سیاسی محرکات تھے، ایسے ہی مغرب میں علمی مطالعے کی روایت کے اسباب بھی بنیادی طور پر سیاسی ہی ہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ استشراق کے سیاسی محرکات کی طرح علمی مطالعے کے سیاسی محرکات کی جڑیں بھی مذہبی عناد میں پیوست ہیں۔

استعماری دور میں استشراق کا بڑا حملہ حدیث پر ہوا جس کے نتیجے میں ہمارے ہاں بیسویں صدی عیسوی میں انکارِ حدیث کا ڈسکورس وجود میں آیا۔ اس ڈسکورس کے جواب میں مسلمان اہلِ علم نے متعدد پہلوؤں سے اور اس قدر تفصیلی کام کیا کہ اکیسویں صدی میں ذخیرۂ

---

[1] اس باب میں فلسطینی نژاد امریکی دانشور ایڈورڈ سعید (م: ۲۰۰۳ء) کی تحقیق بہت اہم ہے۔ آپ کی مشہور کتاب *Orientalism: Western Conceptions of the Orient* ۱۹۷۸ء میں شائع ہوئی، جس نے مغربی علمی دنیا پر گہرے اثرات ڈالے۔ آپ کی اس کتاب کے بعد مغرب میں Orientalism ایک taboo بن گیا، نتیجتاً مشرقی مطالعات کے لیے area study اور academic study وغیرہ جیسے عنوانات استعمال ہونا شروع ہوئے۔

حدیث کے استناد سے انکار کی پوری فکر پیوندِ خاک ہوگئی۔[2] اس لیے اکیسویں صدی میں مغرب کے علمی مطالعے نے دوسری راہیں تلاش کرلیں۔ اس نواستشراقی (neo-Orientalist) فکر کے نتیجے میں چار مذاہب نے جنم لیا ہے۔ ذیل میں ان مذاہبِ اربعہ کا مختصر تعارف پیش کیا جارہا ہے۔

قرآن کے استناد سے انکار

ایک مذہب یہ سامنے آیا ہے کہ قرآن ہی کے استناد سے انکار کیا جائے۔ مغرب میں کئی نامی گرامی اہلِ قلم نے اس پہلو سے کام کی کوشش کی ہے اور نہ صرف اختلافِ قراءات کو ہدف بنایا بلکہ مخطوطات پر بھی اعتراضات کیے اور ساتھ ساتھ لسانیاتی بحثیں بھی اٹھائیں۔ تاہم مسلمانوں کے ہاں ابھی تک بالعموم اس مذہب کو قبولیت نہیں مل سکی ہے، اس وجہ سے مسلمانوں کے ہاں زیادہ تر بحث بس اختلافِ قراءت سے انکار یا ان کی تاویل تک ہی محدود رہی ہے۔[3] قرآنی متن

---

[2] ان میں چند نمایاں اہل علم یہ ہیں جنھوں نے اس مسئلے پر مختلف زاویوں سے لکھا ہے: مولانا سید سلیمان ندوی (م:۱۹۵۳ء)، مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی (م: ۱۹۷۹ء)، ڈاکٹر محمد حمید اللہ (م: ۲۰۰۲ء)، ڈاکٹر محمد مصطفی السباعی (م:۱۹۶۴)، ڈاکٹر فوات سیز گین (م:۲۰۱۸ء)، ڈاکٹر ظفر اسحاق انصاری (م:۲۰۱۶ء)، ڈاکٹر محمد مصطفی اعظمی (م:۲۰۱۷)، اور پروفیسر عمران احسن خان نیازی (پ:۱۹۴۵ء)۔

[3] غامدی صاحب نے بھی اختلافِ قراءت کے مسئلے کو موضوعِ بحث بنایا ہے، لیکن آپ کی یہ کاوش دراصل جناب تمنا عمادی (م: ۱۹۷۲ء) کے کام کی بازگشت اور خلاصہ ہے۔ صرف اختلافِ قراءت کے موضوع پر ہی نہیں، بلکہ جمع قرآن کے مسئلے میں بھی غامدی صاحب نے عمادی صاحب کی تنقید پر بھروسا کیا ہے۔ یہی بات امام محمد بن مسلم ابن شہاب زہری (۱۲۳ھ / ۷۴۲ء) اور امام ابو جعفر محمد ابن جریر طبری (م: ۳۱۰ھ / ۹۲۳ء) پر ان کی تنقید کے متعلق بھی درست ہے۔ پھر کیا یہ امر حیرت انگیز نہیں کہ غامدی صاحب اپنی تحریرات میں کہیں بھی عمادی صاحب کے کام کا حوالہ نہیں دیتے؟

کے استناد پر امت کا اعتماد اب بھی بر قرار ہے۔[۴] یہ الگ بات ہے کہ 'محض تلاوت پر ثواب' سے انکار کو 'عقلی' اور 'لسانیاتی' دلائل سے ثابت کرنے کی کوشش کی جاتی ہے اور عبودیت اور روحانیت کے پہلو کی نفی کا سلسلہ بھی شروع ہو چکا ہے۔

متن سے زیادہ اہم متن کا قاری

جب قرآنی متن کو مشکوک نہ بنایا جاسکا تو قرآن اور امت کے تعلق پر ایک اور پہلو سے حملے کا آغاز ہوا جسے Hermeneutics کے دلفریب عنوان سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس زاویۂ نظر کے نتیجے میں متن کی اہمیت کم ہو جاتی ہے اور متن پڑھنے والے کی اہمیت بڑھ جاتی ہے اور بتایا جاتا ہے کہ متن کا وہی مفہوم ہوتا ہے، جو پڑھنے والا اس سے اخذ کرتا ہے: پدر سری معاشرے میں پلنے بڑھنے والا انسان متن سے کچھ اخذ کرے گا، اور صنعتی دور میں شہر کی میکانکی زندگی سے نبرد آزما شخص متن کو کچھ اور سمجھے گا۔ وہ کام جو انکارِ حدیث سے مقصود تھا اور جو انکارِ قرآن کا مذہب نہیں کر پایا، وہ اس دوسرے مذہب نے کر دکھایا ہے۔ امت کے کئی 'ذہین لوگ' اس مذہب کو قبول کرنے کے نتیجے میں انھی نتائج تک پہنچے ہیں جو حدیث کی حجیت یا قرآنی متن کے استناد سے انکار کے نتیجے میں مرتب ہونے تھے۔

---

[۴] اس سلسلے میں سب سے اہم کام غالباً جناب محمد مصطفی اعظمی (م: ۲۰۱۷ء) کا ہے:

Muhammad Mustafa Azami, *The History of the Qur'ānic Text: From Revelation to Compilation: a Comparative Study with the Old and New Testament* (Leicester: UK Islamic Academy, 2003); *idem*, *Ageless Qur'ān, Timeless Text: A Visual Study of Sūrah 17 Across 14 Centuries and 19 Manuscripts* (Islamabad: Iqbal International Institute for Research and Dialogue, 2022).

قرآن کی زمانی و مکانی تقیید

تیسرا مذہب ذرا مختلف زاویے سے انھی نتائج تک پہنچا۔ یہ مذہب دعوی تو پورے قرآن کے 'قطعی الدلالہ' ہونے کا کرتا ہے، اور اس پہلو سے بہ ظاہر یہ اس دوسرے مذہب کا عین ضد معلوم ہوتا ہے، لیکن دلچسپ بات یہ ہے کہ یہ مذہب قرآن کی قطعیت سے انھی نتائج تک پہنچا ہے، جہاں تک دوسرا مذہب قرآن کی ظنیت سے پہنچا تھا۔

اس کا ایک سبب تو یہ ہے کہ قطعی الدلالہ کا اصول ماننے کے لازمی نتیجے کے طور پر اپنے فہم قرآن کو امت کے 'روایتی فہم قرآن' پر فوقیت حاصل ہو گئی؛ اور جب ایک دفعہ قرآن کا روایت سے رشتہ کٹ گیا، تو پھر دوسرے مذہب کے نتائج ماننا تو ایک بدیہی امر ہے۔

دوسرا بڑا سبب یہ ہوا کہ اس مذہب کے دیگر اصول، بالخصوص نظریہ 'اتمام حجت'، کی وجہ سے قرآنی متن کا بہت بڑا حصہ زمان و مکان کے ایک مخصوص دائرے اور مخاطبین کے ایک مخصوص گروہ تک محدود ہو کر رہ گیا۔ نتیجتاً معاصر دور کے زندہ مسائل کے لیے دین رہنما بننے سے قاصر ہو گیا۔[5]

لفظ پر مقصد کی حاکمیت

چوتھا مذہب اس تیسرے مذہب کی بہ نسبت زیادہ 'روایتی' حلقے سے سامنے آیا ہے۔ یہ مذہب ان لوگوں کا ہے جو بہ ظاہر نہ صرف قرآن و حدیث، بلکہ فقہ و اصول کے بھی ماننے والے ہیں اور فقہاے کرام، محدثین اور مفسرین، بلکہ صوفیہ کے اقوال سے بھی استشہاد کرتے رہتے ہیں۔ تاہم انھوں نے نصوصِ قرآن و حدیث کے 'بیان' اور پھر ان نصوص پر 'قیاس' کے نتیجے میں پیدا

---

[5] ابھی چند ہی دن قبل غامدی صاحب کے عزیز نے کہا تھا کہ بٹ کوئن کے جواز و عدم جواز کا فیصلہ دینی علوم کے ماہرین نہیں کر سکتے!

ہونے والے احکام سے اخذ کیے گئے 'مقاصدِ شریعت' کو معیار مان کر ان کی روشنی میں نصوص ہی کی تاویل شروع کر دی۔ یوں یہ مقاصدِ شریعت گویا Frankenstein کی مثال بن گئے۔ پھر جب ایک دفعہ ان مقاصد کی روشنی میں نصوص سے ثابت شدہ احکام میں تغییر کا سلسلہ شروع ہوا تو لازمی نتیجے کے طور پر بعض نئے مقاصدِ شریعت بھی ماننے پڑے اور ساتھ ہی مقاصد کی ترتیب میں الٹ پھیر بھی شروع ہو گئی۔ یوں جلد ہی یہ 'مقاصدی فکر' مکمل طور پر 'مفاسدی فکر' میں تبدیل ہو گئی اور اس لیے کوئی حیرت کی بات نہیں کہ عملی مسائل میں یہ مذہب آپ کو وہیں کھڑا نظر آتا ہے جہاں دوسرے اور تیسرے مذاہب کے ماننے والے کھڑے ہوتے ہیں۔

پہلے مذہب کے ماننے والے ان تین مذاہب کے پیروکاروں سے بس ایک ہاتھ ہی کے فاصلے پر ہوتے ہیں۔

دوسرا باب

تصورِ نظمِ قرآن

غامدی صاحب کے فکری سانچے میں سب سے زیادہ اہمیت 'نظمِ قرآن' کے اس مخصوص تصور کی ہے جسے مولانا حمید الدین فراہی (م: ۱۹۳۰ء) نے ابتدائی صورت میں پیش کیا اور پھر مولانا امین احسن اصلاحی (م: ۱۹۹۷ء) نے اسے نہ صرف ایک جامع نظریے کی صورت دی، بلکہ اپنی تفسیر تدبر قرآن میں اس کی عملی تطبیق بھی کی، اور پھر جاوید احمد غامدی صاحب نے اس پر مزید عمارت تعمیر کی۔ اس تصور کو ان کے فکری سانچے میں فہمِ دین کے لیے 'شاہ کلید' کی حیثیت حاصل ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

> وہ چیز جو قرآن کو برہان قاطع بناتی اور تاویل کے تمام اختلافات ختم کر کے امام فراہی کے الفاظ میں القرآن لا يحتمل إلا تأويلاً واحدًا کی حقیقت اُس سے متعلق ثابت کر دیتی ہے، وہ تنہا نظم ہی ہے۔[1]

ایک اور مقام پر لکھتے ہیں:

> قرآن کا یہی نظم ہے جس کی بنا پر اُس نے اپنے مخاطبین کو جب اپنے مانند کوئی کلام لانے کے لیے کہا تو متفرق آیات نہیں، بلکہ ایک یا ایک سے زیادہ سورتیں ہی پیش کرنے کا مطالبہ کیا ہے۔[2]

مولانا فراہی نے جسے 'تاویل واحد' کہا ہے، اس کو غامدی صاحب نے آگے بڑھا کر 'قطعی الدلالہ'

---

[1] جاوید احمد غامدی، میزان (لاہور: المورد، ۲۰۱۸ء)، ص ۵۳۔ کتاب ہٰذا میں میزان کے اقتباسات زیادہ تر اسی طباعت سے ہیں۔ جہاں کسی اور طباعت سے اقتباس دیا گیا ہے، وہاں تصریح کر دی گئی ہے۔

[2] ایضاً۔

کر دیا ہے۔ اس اصول پر تفصیلی بحث آگے آ رہی ہے، لیکن یہاں اس دوسرے اقتباس کے متعلق یہ عرض کرنا ہے کہ اپنے اس دعوے کی دلیل کے طور پر انھوں نے سورۃ البقرۃ کی آیت ۲۳ اور سورۃ ہود کی آیت ۱۳ کا حوالہ دیا ہے،[۳] جہاں قرآن کی اس تحدی کے ساتھ سورۃ یا سورتوں کا ذکر ہے، لیکن وہ سورۃ الطور کی آیت ۳۴ کا حوالہ دینا بھول گئے ہیں جہاں 'سورۃ' نہیں بلکہ قرآن جیسی 'حدیث' لانے کی تحدی دی گئی ہے ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِن كَانُوا صَادِقِينَ﴾۔ کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی ایک آیت یا ایک جملے پر بھی 'حدیث' کا اطلاق ہوتا ہے اور اس صورت میں ان کے استدلال کی بنیاد ہی ختم ہو جاتی؟[۴]

بہر حال، اس بات پر بحث کی ضرورت ہے کہ غامدی صاحب کے ہاں نظمِ قرآن کے تصور کے بنیادی خد و خال کیا ہیں، یہ آیات اور سورتوں کے درمیان ربط و مناسبت کے متعلق دیگر اہلِ علم کی آرا سے کیسے مختلف ہے اور کیا یہ واقعی ایسی قطعی اور محکم حیثیت رکھتا ہے کہ قرآن مجید کے فہم کے لیے اسے شاہ کلید کی حیثیت حاصل ہو گئی ہے اور اس کے مقابل میں قولِ رسول اور قولِ صحابی کی حیثیت ثانوی ہو جاتی ہے؟

نظمِ قرآن کا مفہوم

قرآنی آیات اور سورتوں کے باہمی ربط و مناسبت کے حوالے مسلمان اہلِ علم کے ہاں کئی آرا پائی جاتی ہیں۔ کئی اہلِ علم نے سورتوں کے اندر آیات کے باہمی تعلق اور مختلف سورتوں کے آپس میں تعلق پر اپنے اپنے انداز میں کام کیا ہے۔[۵] فراہی مکتبِ فکر کے تصورِ نظمِ قرآن کی امتیازی

---

[۳] سورۃ یونس کی آیت ۳۸ کا انھوں نے ذکر نہیں کیا حالانکہ وہاں بھی سورۃ کا لفظ آیا ہے۔

[۴] غامدی صاحب نے اس آیت کا ترجمہ یوں کیا ہے: "سو اپنی بات میں سچے ہیں تو اسی شان کا کوئی کلام بنا لائیں۔"

[۵] مولانا فراہی سے قبل قرآن مجید کی آیات اور سورتوں کے باہمی ربط و مناسبت پر کام کرنے والے اہل علم سب سے نمایاں نام ابراہیم بن عمر البقاعی (م: ۸۸۵ھ / ۱۴۸۰ء) کا ہے جنھوں نے اپنی تفسیر نظم الدرر في تناسب

خصوصیت یہ ہے کہ اس میں نظم آیات یا سورتوں کے درمیان محض ربط و مناسبت تک ہی محدود نہیں ہے، بلکہ پورے قرآن کو ایک منظم اور مربوط کلام کی صورت میں پیش کرتا ہے۔ غامدی صاحب فرماتے ہیں:

> قرآن کی ہر سورہ کا ایک متعین نظم کلام ہے۔ وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے الگ الگ اور متفرق ہدایات کا کوئی مجموعہ نہیں ہے، بلکہ اُس کا ایک موضوع ہے اور اُس کی تمام آیتیں نہایت حکیمانہ ترتیب اور مناسبت کے ساتھ اُس موضوع سے متعلق ہوتی ہیں۔ سورہ کے اُس موضوع کو سامنے رکھ کر جب اُس کا مطالعہ کیا جاتا ہے اور موضوع کی رعایت سے اُس کا نظام پوری طرح واضح ہو جاتا ہے تو ہم دیکھتے ہیں کہ وہ ایک نہایت حسین وحدت بن جاتی ہے۔[٦]

الآیات والسور میں اس کا اہتمام کیا۔ مولانا فراہی کے بعد، لیکن ان سے مختلف انداز میں، اس موضوع پر کام کرنے والے اہل علم میں چند نمایاں نام یہ ہیں: مولانا احمد علی لاہوری (م: ۱۹۶۲ء) تفسیر لاہوری؛ مولانا حسین علی الوانی (م: ۱۹۴۴ء) بلغة الحیران فی ربط آیات القرآن اور آپ کے تلامذہ مولانا غلام اللہ خان (م: ۱۹۸۰ء) تفسیر جواہر القرآن؛ مولانا محمد طاہر پنج پیر (م: ۱۹۸۷ء) سمط الدرر فی ربط الآیات والسور اور آپ کے شاگرد مولانا عبد السلام رستمی (م: ۲۰۱۴ء) تفسیر أحسن الکلام۔ آیات اور سورتوں کے باہمی ربط و مناسبت پر مولانا اشرف علی تھانوی (م: ۱۹۴۳ء) بیان القرآن میں اور مفتی محمد شفیع (م: ۱۹۷۶ء) معارف القرآن میں بھی توجہ دیتے ہیں۔ نیز مولانا سید ابو الاعلیٰ مودودی (م: ۱۹۷۹ء) نے تفہیم القرآن میں اس اصول کو مد نظر رکھا ہے کہ سورۃ ایک یا زائد خطبے / خطبات پر مشتمل ہوتی ہے جن کا آپس میں گہرا تعلق ہوتا ہے۔ چنانچہ کم از کم اس پہلو سے وہ مولانا فراہی و مولانا اصلاحی کے ساتھ متفق نظر آتے ہیں کہ سورۃ کا کوئی مرکزی موضوع ہوتا ہے جس سے سورۃ کی تمام آیات جڑی ہوئی ہوتی ہیں، لیکن اس مرکزی موضوع کے تعین میں کئی مقامات پر ان سے اختلاف ہوتا ہے۔

[٦] میزان، ص ۵۱۔

یہی بات وہ سورتوں کی ترتیب اور ان کے آپس کے تعلق کے بارے میں بھی انھوں نے کہی ہے:

> قرآن میں سورتیں، جس طرح کہ عام طور پر خیال کیا جاتا ہے، کسی الل ٹپ طریقے سے جمع نہیں کی گئیں، بلکہ ایک خاص نظام ہے جس کے تحت اللہ تعالیٰ نے قرآن کو ترتیب دیا ہے اور سورتوں میں نظم کلام کی طرح یہ ترتیب بھی اُس کے موضوع کی رعایت سے نہایت موزوں اور بڑی حکیمانہ ہے۔اِس کی نوعیت بالاجمال یہ ہے کہ قرآن کی تمام سورتیں آپس میں توام بنا کر اور سات ابواب کی صورت میں مرتب کی گئی ہیں۔ یعنی ہر سورہ مضمون کے لحاظ سے اپنا ایک جوڑا اور مثنیٰ رکھتی ہے اور دونوں میں اُسی طرح کی مناسبت ہے، جس طرح کی مناسبت زوجین میں ہوتی ہے۔اِس سے مستثنیٰ چند سورتیں ہیں جن میں سے فاتحہ پورے قرآن کے لیے بمنزلۂ دیباچہ اور باقی تتمہ و تکملہ یا خاتمۂ باب کے طور پر آئی ہیں۔ پھر سات مجموعوں کی صورت میں، جنھیں ہم نے ابواب سے تعبیر کیا ہے، یہ سورتیں قرآن میں مرتب کر دی گئی ہیں۔[7]

یہاں اس تصور کے بنیادی خدوخال پیش کیے جاتے ہیں، پھر ان پر تنقید پیش کی جائے گی۔

آیات، سورتیں اور سورتوں کے گروپ

مولانا فراہی نے قرآن کی سورتوں کی موجودہ ترتیب میں سورتوں کے نو گروپ دریافت کیے تھے جن میں ہر گروپ کی ابتدا مکی سورۃ سے ہوتی ہے اور اختتام مدنی سورۃ پر ہوتا ہے۔ مولانا فراہی کی رائے میں سورة الحج اور سورة النصر مدنی سورتیں تھیں، جبکہ سورة لهب مکی سورت تھی۔[8]

---

[7] ایضاً، ص ۵۴۔

[8] عبد الحمید الفراہی، مجموعة رسائل الإمام الفراهي (اعظم گڑھ: دائرہ حمیدیہ، ۱۹۹۱ء)۔ ص ۱۰۴-۱۰۵۔ مولانا فراہی عربی میں اپنا نام عبد الحمید لکھتے تھے۔

تاہم مولانا اصلاحی نے سورۃ الحج کو مکی قرار دیا ہے،[9] اور سورۃ لہب کو مدنی۔[10] یوں انھوں نے تمام سورتوں کو سات گروپوں میں تقسیم کیا اور ان میں مدنی اور مکی سورتوں کی تقسیم یوں کی ہے:

پہلا گروپ: الفاتحة تا المائدة۔ اس گروپ میں صرف الفاتحہ مکی ہے۔ باقی چار سورتیں مدنی ہیں۔

دوسرا گروپ: الأنعام تا التوبة۔ اس گروپ میں دو سورتیں الأنعام اور الأعراف مکی ہیں جبکہ دو سورتیں الانفال اور التوبة مدنی ہیں۔

تیسرا گروپ: یونس تا النور۔ اس گروپ میں مولانا اصلاحی کی تحقیق کے مطابق آخری سورۃ النور کے ماسوا باقی تمام سورتیں مکی ہیں۔[11]

چوتھا گروپ: الفرقان تا الأحزاب۔ اس میں بھی آخری سورۃ کے ماسوا باقی تمام سورتیں مکی ہیں۔

پانچواں گروپ: سبأ تا الحجرات۔ اس میں سبأ سے الأحقاف تک سورتیں مکی ہیں، جبکہ آخری تین سورتیں: محمد، الفتح اور الحجرات مدنی ہیں۔

چھٹا گروپ: ق تا التحریم۔ اس گروپ میں ق تا الواقعہ سات مکی سورتیں ہیں، جبکہ الحدید تا التحریم دس مدنی سورتیں ہیں۔

---

[9] امین احسن اصلاحی، تدبر قرآن (لاہور: فاران فاؤنڈیشن، ۲۰۰۱ء)، ج۵، ص۲۰۳-۲۰۴۔

[10] ایضاً۔ ج۱، ص۶۹-۷۱۔ واضح رہے کہ غامدی کے نزدیک بھی سورۃ لہب مکی ہے لیکن ان کی تاویل مولانا فراہی سے مختلف ہے۔ اس لیے یہ دعوی تو محض دعوی ہی رہا کہ نظم قرآن کے ذریعے اختلافات ختم ہو جاتے ہیں۔

[11] سورۃ الحج کی صرف چار آیات کو مدنی مانتے ہیں اور مجموعی لحاظ سے وہ اسے مکی دور کے آخر کی سورۃ قرار دیتے ہیں۔

ساتواں گروپ: الملک تا الناس۔ اس گروپ میں مولانا اصلاحی کی تحقیق کے مطابق الملک تا الکافرون مکی سورتیں ہیں، جبکہ آخری پانچ سورتیں: النصر، لہب، الاخلاص، الفلق اور الناس مدنی ہیں۔[12] غامدی صاحب کا موقف یہ ہے کہ النصر تا الاخلاص بھی مکی ہیں اور صرف آخری دو سورتیں مدنی ہیں۔[13]

گروپ کا عمود یا مرکزی مضمون

غامدی صاحب سورتوں کے گروپوں کی تعداد کے معاملے میں مولانا فراہی کے بجائے مولانا اصلاحی سے اتفاق کرتے ہیں، لیکن گروپوں کے مرکزی مضمون کے تعین میں، جسے یہ مکتبِ فکر عمود سے تعبیر کرتا ہے، وہ کئی پہلوؤں سے مولانا اصلاحی سے اختلاف کرتے ہیں۔ چنانچہ مولانا اصلاحی کے مطابق:

- پہلے گروپ میں اہل کتاب پر اتمام حجت اور نئی امت کی تشکیل کے بعد اسے آخری شریعت کی ذمہ داری سونپنے کا بیان ہے؛
- دوسرے گروپ میں عرب امیین پر اتمام حجت اور رسول اللہ ﷺ کے مکذبین و متبعین کے لیے اللہ تعالیٰ کے آخری فیصلے کا بیان ہے؛
- تیسرے گروپ میں تفصیل سے واضح کیا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی بعثت کے ساتھ حق و باطل کی جو کشمکش شروع ہوئی ہے اس کا اختتام رسول اللہ ﷺ کی زندگی میں ہی حق کے غلبے اور باطل کی شکست کی صورت میں نمودار ہو گا؛
- چوتھے گروپ میں رسالت کے عقیدے کا اثبات اور اس پر وارد کیے جانے والے

[12] اصلاحی، تدبر قرآن، ج۱، ص۲۴-۲۷؛ ج۸، ص۴۷۹۔

[13] غامدی، البیان (لاہور: المورد، ۲۰۱۸ء)، ص۲۵۳-۳۵۴۔

اعتراضات کا جواب ہے؛

- پانچویں گروپ میں توحید کے دلائل اور شرک کی تردید کی گئی ہے؛
- چھٹے گروپ میں آخرت کے عقیدے کی تفصیلی وضاحت ہے؛ اور
- آخری گروپ کا موضوع انذار ہے۔"[14]

پہلے دو گروپوں کے مرکزی مضمون کے متعلق غامدی صاحب کی رائے تقریباً یہی ہے، اگرچہ وہ تھوڑے مختلف الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ البتہ باقی پانچ گروپوں کے مرکزی مضمون کے متعلق ان کی رائے واقعتاً مختلف ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں:

> تیسرے، چوتھے، پانچویں اور چھٹے باب کا موضوع ایک ہی ہے اور وہ انذار و بشارت اور تزکیہ و تطہیر ہے۔ ساتویں اور آخری باب کا موضوع قریش کے سرداروں کو انذار قیامت، اُن پر اتمام حجت، اِس کے نتیجے میں اُنھیں عذاب کی وعید اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے سرزمین عرب میں غلبۂ حق کی بشارت ہے۔[15]

اگرچہ وہ آگے یہ کہتے ہیں کہ "اِسے ہم مختصر طریقے پر محض انذار و بشارت سے بھی تعبیر کر سکتے ہیں"، لیکن یہ مولانا اصلاحی سے مختلف موقف ہے کیونکہ مولانا اصلاحی کے برعکس، جناب غامدی کے نزدیک اس گروپ میں انذار سے، انذارِ عام، اتمامِ حجت، براءت و ہجرت اور مابعد ہجرت تک سارے مراحل آگئے ہیں۔[16]

مجھے ان کے حقِ اختلاف سے انکار نہیں ہے، لیکن اس بات کی طرف توجہ دلانا ضروری ہے کہ اس سے ان کا یہ دعویٰ باطل ہو جاتا ہے کہ نظمِ قرآن نے قرآن مجید کی تاویل میں اختلاف کا

[14] اصلاحی، تدبر قرآن، ج۱، ص۲۶-۲۷۔

[15] غامدی، میزان، ص۵۵۔

[16] اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

دروازہ بند کر دیا ہے۔

گروپ کے اندر مضمون کا تدریجی ارتقا

مکتبِ فراہی کے مطابق گروپ کی ہر سورۃ اس کے مرکزی مضمون کے کسی خاص پہلو کی وضاحت کرتی ہے۔ مولانا اصلاحی قرار دیتے ہیں کہ ہر گروپ کے اندر گروپ کے مضمون کا بتدریج ارتقا ہوتا ہے۔

مثال کے طور پر مولانا اصلاحی کہتے ہیں کہ سورۃ النحل کے آخری حصے (آیات ۹۱ تا ۱۲۴) میں یہود کا نام لیے بغیر ان سے خطاب کیا گیا ہے کیونکہ اس وقت وہ پردے کے پیچھے رہ کر مخالفت کر رہے تھے لیکن سورۃ بنی اسرائیل میں باقاعدہ ان کا نام لے کر ان کی توبیخ کی گئی ہے کیونکہ اس سورۃ کے زمانہ نزول تک یہود رسول کی مخالفت میں کھل کر سامنے آچکے تھے۔[17] اسی طرح وہ نشاندہی کرتے ہیں کہ سورۃ المجادلۃ کی آیت ۱۴ میں منافقین کا ذکر ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ تَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِم﴾ کے الفاظ سے کیا گیا، اگلی سورۃ الحشر کی آیت ۱۱ میں انھیں ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نَافَقُوا﴾ کہا گیا ہے اور پھر چند سورتوں کے بعد انھیں الْمُنَافِقُونَ کے نام سے یاد کیا گیا ہے۔

اس سے یہ استنباط کیا جاسکتا ہے کہ گروپ کے اندر سورتوں کی ترتیبِ نزولی کا لحاظ رکھا گیا ہے۔[18] بعض مواقع پر یہ بات تسلیم کی جاسکتی ہے کہ گروپ کے اندر سورتیں ترتیب نزولی کے مطابق ہیں۔ مثلاً سورۃ الانفال اور سورۃ التوبۃ کو ایک ہی گروپ میں سمجھا گیا ہے، اور یہ واضح ہے

---

[17] اصلاحی، تدبر قرآن، ج ۴، ص ۴۶۹–۴۷۰۔

[18] غامدی صاحب نے گروپ کی سورتوں کے متعلق یہ تصریح کی ہے کہ وہ نزولی ترتیب سے ہیں۔ آخری گروپ کی سورتوں پر آگے بات آرہی ہے۔

کہ سورة الأنفال کا نزول سورة التوبة سے قبل ہوا۔[19] تاہم کئی مواقع ایسے ہیں جہاں یہ مفروضہ کام نہیں کرتا۔

مثلاً تیسرے گروپ میں سورة الکہف اور سورة مریم واضح طور پر سورة بنی إسرائیل سے پہلے نازل شدہ ہیں،[20] حالانکہ موجودہ ترتیب میں انھیں سورة بنی اسرائیل کے بعد رکھا گیا ہے۔ اسی طرح چھٹے گروپ کی مدنی سورتوں میں پہلی سورة الحدید کا نزول غالباً فتح مکہ کے قریب

[19] سورة الأنفال کا نزول غزوۂ بدر کے بعد ۲ھ میں ہوا، جبکہ سورة التوبہ کا نزول زیادہ تر ۹ اور ۱۰ھ میں ہوا، جبکہ آخری چند آیات کا نزول ۱۱ھ میں ہوا۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: محمد مشتاق احمد، "سورة التوبة کے ابتدائی حصے کا زمانۂ نزول: داخلی اور خارجی شہادتوں کی روشنی میں تحقیقی تجزیہ"، فکر و نظر ج۵۳، ش۱ (۲۰۱۵ء)، ص ۹-۴۹؛ "سورة التوبة کے ابتدائی حصے کا زمانۂ نزول: تحقیق مزید"، فکر و نظر ج۵۴، ش۱-۲ (۲۰۱۶ء)، ص ۱۱-۴۰؛ "اہل کتاب اور منافقین کے خلاف حتمی جنگ کے متعلق سورة التوبة کی آیات کا زمانۂ نزول"، فکر و نظر ج۵۶، ش۱-۲ (۲۰۱۸ء)، ص۹-۴۱۔

[20] روایات کے مطابق سورة مریم کی آیات کی تلاوت سیدنا جعفر طیار رضی اللہ عنہ نے حبشہ میں نجاشی کے دربار میں کی تھی (ابو الحسن عبد الرحمان بن عبد اللہ بن احمد السہیلی، الروض الأنف في تفسیر السیرة النبویة لابن ھشام (بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۲۰۰۰ء)، ج۲، ص ۱۱۱-۱۱۴)۔ ہونا بھی ایسا ہی چاہیے تھا کہ ہجرتِ حبشہ سے قبل ایسی آیات نازل ہوتیں جن میں سیدنا مسیح علیہ السلام اور سیدہ مریم علیہا السلام کے متعلق مسلمانوں کا عقیدہ واضح طور پر بتایا گیا ہو تاکہ وہاں کے نصاریٰ کے ساتھ گفتگو کا موقع آئے، تو مسلمان اپنی بات مناسب طریقے سے بیان کر سکیں۔ قرآن کریم کی متعدد مکی سورتوں میں ہجرت کا ذکر ہے۔ ان میں کچھ کا تعلق یقیناً ہجرتِ حبشہ سے ہے، جیسے سورة النحل کی آیت ۴۱-۴۲ کے متعلق مولانا اصلاحی نے تصریح کی ہے (تدبر قرآن، ج۴، ص۴۱۱-۴۱۲)۔ سورة العنکبوت میں بھی ہجرت کا ذکر ہے (آیات ۵۶-۶۰) اور اس سے قبل اہل کتاب سے بحث کا طریقہ بھی سکھایا گیا ہے (آیات ۴۶-۴۹)۔ اس لیے غامدی صاحب کا یہ فرض کرنا کہ سورة مریم کا نزول سورة بنی اسرائیل کے بعد ہوا (البیان، ج۳، ص۱۱۸)، کسی طور بھی درست معلوم نہیں ہوتا۔

ہوا کیونکہ اس میں ایمان کی ترغیب دے کر بتایا گیا ہے کہ فتح سے قبل ایمان لانے والوں اور بعد میں ایمان لانے والوں کے درجے میں فرق ہے (آیت ۱۰)۔ تاہم اس کے بعد کی سورتوں کا نزول یقینی طور پر فتح مکہ سے بہت پہلے ہوا ہے۔ مثلاً سورۃ الحشر کا نزول غزوۂ بنی النضیر (۴ھ) کے بعد ہوا؛ سورۃ الممتحنۃ کا نزول فتح مکہ سے کچھ قبل (۸ھ میں) ہوا؛ اسی طرح سورۃ الجمعۃ کا نزول غزوۂ بدر (۲ھ) سے بھی پہلے ہوا۔

نظم کے تصور میں غامدی صاحب کا اضافہ

غامدی صاحب نے سورتوں کے آخری گروپ (سورۃ الملک تا سورۃ الناس) کو زمانۂ نزول کے اعتبار سے پانچ مراحل میں تقسیم کیا ہے اور قرار دیا ہے کہ اس گروپ کے اندر سورتیں نزولی ترتیب کے مطابق ہیں۔ چنانچہ ان کے مطابق:

- سورۃ الملک تا سورۃ الجن 'مرحلۂ انذار' میں نازل ہوئیں؛
- سورۃ المزمل تا سورۃ الم نشرح 'مرحلۂ انذارِ عام' سے تعلق رکھتی ہیں؛
- سورۃ التین تا سورۃ قریش 'اتمامِ حجت' کے دور کی ہیں؛
- سورۃ الماعون تا سورۃ الإخلاص 'براءت و ہجرت' کے مرحلے کی سورتیں ہیں؛[21]
- آخری دو سورتیں، سورۃ الفلق اور سورۃ الناس، مدنی دور کی ابتدا میں نازل ہوئیں۔[22]

اسی نوعیت کی رائے انھوں نے دیگر گروپوں کی سورتوں کے متعلق بھی دی ہے کہ وہ کس مرحلے پر نازل ہوئی ہیں۔ ان کی یہ تحقیق بالکل ابتدائی نوعیت کی ہے اور اس پر کئی سوالات اٹھتے ہیں۔

---

[21] یہاں تک تمام مراحل مکی دور سے تعلق رکھتے ہیں۔

[22] البیان، ج۵، ص ۲۵۰-۲۵۴۔

سورتوں کے جوڑے

فراہی مکتبِ فکر کے تصورِ نظم قرآن کی ایک اور اہم خصوصیت یہ ہے کہ اس کے مطابق ہر سورۃ کا بالعموم ایک جوڑا ہوتا ہے، جسے مُثَنّیٰ سے تعبیر کیا جاتا ہے، اور بالعموم یکے بعد دیگرے آنے والی دو دو سورتوں کے جوڑے بن جاتے ہیں۔

جن سورتوں کو ایک دوسرے کا مثنی قرار دیا گیا ہے ان کے موضوع میں تعلق کو مختلف پیرایوں میں بیان کیا جاتا ہے؛ جیسے:

- ایک سورۃ میں ایک فریق سے بحث ہوئی ہے اور دوسری سورۃ میں دوسرے فریق سے؛[۲۳]
- ایک سورۃ میں ایک حقیقت واضح کی جاتی ہے تو دوسری سورۃ میں اس کا لازمی نتیجہ سامنے رکھ دیا جاتا ہے؛[۲۴]
- ایک سورۃ میں تصویر کا ایک پہلو اور اس کے جوڑے میں تصویر کا دوسرا رخ پیش کیا گیا ہے؛[۲۵]
- ایک سورۃ میں ایک بات اجمالاً ذکر ہوئی ہے تو اس کے جوڑے میں اس کی تفصیل

---

[۲۳] مثال کے طور پر کہا گیا ہے کہ سورۃ البقرۃ میں یہود پر، جبکہ سورۃ آل عمران میں نصاری پر اتمام حجت کر کے منصب امامت سے ان کی معزولی کا اعلان کیا گیا ہے (تدبر قرآن، ج۲، ص۹-۱۴)۔

[۲۴] اس کی مثال کے طور پر سورۃ الانعام اور سورۃ الاعراف کا ذکر کیا جاتا ہے اور بتایا جاتا ہے کہ سورۃ الانعام میں مشرکین عرب پر اتمامِ حجت کیا گیا ہے، جبکہ سورۃ الاعراف انذار کی سورۃ ہے جس میں مشرکین عرب کو اس عذاب سے خبردار کیا گیا ہے جو رسول کے مکذبین پر دنیا و آخرت میں آتا ہے (البیان، ج۳، ص۲۱۵)۔

[۲۵] جیسے سورۃ القیمۃ میں قیامت کے ذکر میں انذار کا پہلو غالب ہے، تو سورۃ الدھر میں جنت کی نعمتوں کا ذکر ہے (تدبر قرآن، ج۹، ص۹۹)۔

سامنے رکھ دی جاتی ہے۔[۲۶]

اسی طرح مثنی سورتوں کے موضوع میں تعلق کی دیگر کئی نوعیتیں بھی انھوں نے ذکر کی ہیں۔ غامدی صاحب فرماتے ہیں:

> قرآن کی تمام سورتیں آپس میں توام بنا کر اور سات ابواب کی صورت میں مرتب کی گئی ہیں۔ یعنی ہر سورہ مضمون کے لحاظ سے اپنا ایک جوڑا اور مثنیٰ رکھتی ہے اور دونوں میں اُسی طرح کی مناسبت ہے، جس طرح کی مناسبت زوجین میں ہوتی ہے۔[۲۷]

یہاں تو وہ، حسبِ عادت، نہایت تعمیم اور قطعیت کے ساتھ، یہ بات کر رہے ہیں (تمام سورتیں، ہر سورہ)، لیکن آگے خود انھوں نے مانا ہے کہ اس قاعدے سے چند استثناءات بھی انھوں نے ذکر کی ہیں:

> اِس سے مستثنیٰ چند سورتیں ہیں جن میں سے فاتحہ پورے قرآن کے لیے بمنزلۂ دیباچہ اور باقی تتمہ و تکملہ یا خاتمۂ باب کے طور پر آئی ہیں۔[۲۸]

تتمہ و تکملہ یا خاتمۂ باب سے ان کی مراد سورۃ النور، سورۃ الأحزاب اور سورۃ الحجرات ہیں جن کے متعلق وہ بھی، مولانا اصلاحی کی اتباع میں، یہ قرار دیتے ہیں کہ یہ سورتیں اپنے اپنے گروپ کے اختتام پر گروپ کے ضمیمے کے طور پر یا گروپ کی کسی سورۃ کے کسی خاص پہلو کی توضیح

---

[۲۶] مثال کے طور پر ذکر کیا جاتا ہے کہ سورۃ الفرقان میں جن انبیاء علیہم السلام کا اجمالاً ذکر ہے، ان کا تفصیلی ذکر سورۃ الشعرآء میں ہے (ایضاً، ج۵، ص۴۹۵)۔ یا سورۃ یونس میں موسیٰ علیہ السلام کا تذکرہ نسبتاً تفصیل سے، اور نوح علیہ السلام کا تذکرہ اجمالاً ہوا ہے؛ تو سورۃ ہود میں اس کے برعکس ہوا ہے (ایضاً، ج۴، ص۹۷)۔

[۲۷] البیان، ج۱، ص۱۰۔

[۲۸] ایضاً۔

کے لیے آئی ہیں۔[29] جیسے وہ سورة الفاتحة کو پورے قرآن کا دیباچہ قرار دیتے ہیں،[30] ایسے ہی وہ سورة الأحزاب کو وہ پورے گروپ کا تکملہ قرار دیتے ہیں۔[31] سورة النور کو اس سے پچھلی سورة المؤمنون کی ابتدا میں مومنوں کی صفت 'شرمگاہوں کی حفاظت' کی تفصیل قرار دیتے ہیں؛[32] اسی طرح سورة الحجرات کو وہ سورة الفتح کی اختتامی آیات سے، جہاں مومنوں کے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ 'آپس میں مہربان' ہیں، متعلق کر دیتے ہیں۔[33] مسئلہ یہ ہے کہ سورة المؤمنون کو وہ پہلے ہی اس سے پچھلی سورة الحج کی،[34] اور سورة الفتح کو اس سے پچھلی سورة محمد کی، مثنی قرار دے چکے ہیں۔[35]

ایسے مواقع پر مولانا اصلاحی اور جناب غامدی یہ قرار دیتے ہیں کہ ضمیمہ، تتمہ یا تکملہ قرار پانے والی سورۃ کو دراصل پچھلی سورۃ کا حصہ ہی سمجھ لینا چاہیے، لیکن ایک تو اس بات سے سورۃ کی مستقل حیثیت کی نفی ہوتی ہے، جو مناسب نہیں ہے، اور دوسرے اس سے تمام سورتوں کے جوڑا جوڑا ہونے کا دعوی بہر حال کمزور ہو جاتا ہے۔

یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ سورتوں کو جوڑا جوڑا قرار دینے کے دعوے کو صرف دو

---

[29] یہاں انھوں نے سورة الواقعة کا ذکر نہیں کیا لیکن جب وہ اس سورۃ کی تفسیر تک پہنچتے ہیں، تو وہاں اسے بھی وہ چھٹے گروپ میں مکی سورتوں کا تکملہ قرار دیتے ہیں۔ البیان، ج۵، ص۱۰۸۔ اسی طرح انھوں نے سورة یس کو بھی 'منفرد سورہ' قرار دیا ہے اور اس کا کسی اور سورۃ کے ساتھ جوڑا نہیں بنایا (ایضاً، ج۴، ص ۲۳۳)۔

[30] اصلاحی، تدبر قرآن، ج۱، ص۲۶۔

[31] ایضاً، ج۵، ص۴۳۹۔

[32] ایضاً، ج۵، ص۳۵۵۔

[33] ایضاً، ج۷، ص۴۷۹۔

[34] ایضاً، ج۵، ص۲۹۳۔

[35] ایضاً، ج۷، ص۴۳۱۔

گروپوں میں ہی مسئلہ پیش نہیں آتا؛[36] باقی پانچوں گروپوں میں یہ اصول کام نہیں کرتا۔ سب سے زیادہ مشکلات چھٹے گروپ (سورة ق تا سورة التحریم) میں پیش آتی ہیں جس میں سات سورتیں مکی اور دس سورتیں مدنی ہیں۔ ان میں کس سورۃ کو کس سورۃ کا جوڑا قرار دیا جائے، یہ اس مکتبِ فکر کے لیے ایک معرکہ آرا مسئلہ رہا ہے۔

مولانا اصلاحی نے اس گروپ کی سورتوں کے جوڑوں کے متعلق تصریح سے گریز کی راہ اختیار کی ہے اور صرف سورة ق اور سورة الذاریات،[37] سورة الطور اور سورة النجم[38] اور سورة الصف اور سورة الجمعة[39] کے متعلق ہی تصریح کی ہے کہ یہ آپس میں جوڑے ہیں۔ دوسری جانب ایک مقام پر سورة الرحمن اور سورة الواقعة کے جوڑے کی بات کی ہے،[40] تو دوسرے مقام پر سورة الواقعة اور سورة الحدید کا جوڑا بنایا ہے۔[41] نیز ایک جانب سورة المنافقون کو سورة الجمعة کا تکملہ کہا ہے،[42] تو دوسری جانب سورة الطلاق اور سورة التحریم کو سورة التغابن کا تکملہ قرار دے کر معاملے کو مزید پیچیدہ کر دیا ہے۔[43]

مولانا اصلاحی کی تفسیر کے اس پہلو پر ان کے حلقے کے ایک ممتاز صاحبِ علم ڈاکٹر

---

[36] دوسرا گروپ (سورة الأنعام تا سورة التوبة) جس میں صرف چار سورتیں ہیں؛ اور آخری گروپ (سورة الملک تا سورة الناس) جس میں چھیالیس سورتیں ہیں۔

[37] اصلاحی، تدبر قرآن، ج۷، ص۵۷۵۔

[38] ایضاً، ج۸، ص۴۵۔

[39] ایضاً، ص۳۷۳۔

[40] ایضاً، ص۱۴۸۔

[41] ایضاً، ص۱۹۱۔

[42] ایضاً، ص۳۹۳۔

[43] ایضاً، ص۴۲۹۔

مستنصر میر (پ: ۱۹۴۹ء) نے پی ایچ ڈی کے لیے اپنے مقالے میں تنقید کی،[44] تو مولانا کے شاگردِ رشید جناب خالد مسعود (م: ۲۰۰۳ء) نے اس کا جواب دینے کی کوشش کی۔[45] انھوں نے یہ رائے قائم کی کہ سورة ق کو اس گروپ کی تمہید اور دیباچے کی حیثیت حاصل ہے، اور اس کے بعد باقی سولہ سورتیں آپس میں جوڑا جوڑا ہیں۔[46]

غامدی صاحب نے ایک تیسری رائے اختیار کی ہے۔ ان کے خیال میں سورة ق سے سورة الرحمٰن تک چھے سورتیں آپس میں جوڑا جوڑا ہیں؛[47] پھر سورة الواقعة ان چھے مکی سورتوں کے اختتام پر ایک مستقل حیثیت رکھتی ہے؛[48] پھر دس مدنی سورتیں آپس میں جوڑا جوڑا ہیں۔[49]

اس بحث سے معلوم ہوا کہ سورتوں کے جوڑے بنانے میں مختلف افراد کے ذوق اور دیگر کئی عوامل نے اہم کردار ادا کیا ہے۔ اس لیے اسے 'برہانِ قاطع' کی حیثیت نہیں دی جا سکتی۔ زیادہ سے زیادہ اسے ایک علمی لطیفے کی حد تک قبول کیا جا سکتا ہے۔ تاہم غامدی صاحب پوری قطعیت کے ساتھ اسے ایک منصوص قرار دیتے ہیں۔ اس پہلو پر بھی مختصر گفتگو کی ضرورت ہے۔

---

[44] Mustansir Mir, *Coherence in the Qur'an: A Study of Iṣlāḥī's Concept of Naẓm in Tadabbur-i Qur'ān* (Indianapolis: American Trust Publications, 1986), 75-84.

[45] خالد مسعود، "چھٹے گروپ کی سورتوں کا نظم"، توضیحاتِ فکرِ فراہی (بھیرہ: مجلس مرکزیہ حزب الانصار، ۲۰۱۶ء)، ص ۱۷-۲۶۔

[46] ایضاً، ص ۲۲۔

[47] البیان، ج ۵، ص ۱۲، ۴۹، ۸۱۔

[48] ایضاً، ص ۱۰۸۔

[49] ایضاً، ص ۱۲۴، ۱۵۹، ۱۹۰، ۲۱۰، ۲۲۷۔

کیا سورتوں کے جوڑے اور سات گروپ منصوص ہیں؟

تدبر قرآن کے مقدمے میں نظم قرآن اور سورتوں کے جوڑے جوڑے ہونے اور سات گروپوں میں تقسیم ہونے کا نظریہ پیش کرنے کے بعد مولانا اصلاحی کہتے ہیں:

> جب میرے سامنے قرآن عظیم کے یہ ساتوں گروپ آتے ہیں اور ساتھ ہی سورتوں کے جوڑے جوڑے ہونے پر نظر پڑتی ہے، تو بے ساختہ میرا ذہن ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِي وَٱلْقُرْءَانَ ٱلْعَظِيمَ﴾ (سورة الحجر، آیت ۸۷) کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔[۵۰]

یہاں انھوں نے یہ بات جزم کے ساتھ نہیں کہی، لیکن جب وہ اس چوتھی جلد میں اس آیت کی تفسیر تک پہنچ جاتے ہیں، تو وہاں یہ ثابت کرنے کے لیے دلائل دیتے ہیں کہ ﴿سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِي﴾ سے مراد دو دو، سورتوں کے جوڑوں پر مبنی سات گروپ ہیں، اور گویا نظم قرآن کا یہ تصور منصوص ہے! یہاں بھی وہ صرف اتنا کہتے ہیں کہ ﴿سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِي﴾ سے مراد پورا قرآن مراد لینے کا قول 'ہم کو زیادہ وزن دار معلوم ہوتا ہے۔'[۵۱] نیز اگرچہ اس سے سورة الفاتحة مراد لینے کے قول کو ابتدا میں کمزور بتاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس کے قائلین کی طرف سے "واحد دلیل جو جاتی ہے وہ یہ ہے کہ یہ سورہ نمازوں میں بار بار دہرائی جاتی ہے"،[۵۲] لیکن بحث کے اختتام پر یہ اقرار کر لیتے ہیں کہ:

> بعض احادیث میں یہ جو آیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۂ فاتحہ کو سبع مثانی اور قرآن عظیم قرار دیا تو اس کا بھی ایک خاص محل ہے۔۔۔ سورۂ فاتحہ کی حیثیت پورے

---

[۵۰] تدبر قرآن، ج۱، ص۲۷۔

[۵۱] ایضاً، ج۴، ص۳۷۷۔

[۵۲] ایضاً۔

قرآن کے دیباچہ کی ہے اور اس میں وہ تمام مطالب بالاجمال سمٹ آئے ہیں جو پورے قرآن میں تفصیل سے بیان ہوئے ہیں۔ گویا اس نگینہ کے اندر قرآن عظیم کا پورا شہرستانِ معانی بند ہے۔ اس پہلو سے یہ سبع مثانی بھی ہے اور قرآن عظیم بھی۔[53]

جس رائے کو مولانا اصلاحی نے ابتدا میں ایک خیال کی صورت میں ظاہر کیا تھا اور دوسرے مرحلے میں اسے راجح قرار دیا تھا، اگلے مرحلے میں غامدی صاحب نے اسے قرآن کی نصِ قطعی سے ثابت شدہ 'حقیقت' کے طور پر پیش کر دیا۔[54]

یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ مولانا اصلاحی کے استاد مولانا فراہی نے اس آیت پر حواشی میں اس سے نظمِ قرآن کے اس نظریے کے منصوص ہونے کے لیے کوئی استدلال نہیں کیا۔[55] اس کے برعکس انھوں نے ایک تاویل یہ ذکر کی ہے کہ مراد سات ایسی سورتیں ہیں 'جن میں یک گونہ مماثلت پائی جاتی ہے۔'[56] اس کی مثال کے طور پر انھوں نے ان سات سورتوں کا ذکر کیا ہے جو حٰم سے شروع ہوتی ہیں۔[57] ایک اور امکان انھوں نے یہ ظاہر کیا ہے کہ سورة البقرة سے

---

[53] ایضاً، ص ۳۷۸۔ کیا یہ امر حیران کن نہیں ہے کہ ان احادیث صحیحہ کی موجودگی میں بھی مولانا اصلاحی نے بحث کی ابتدا میں قرار دیا تھا کہ اس قول کے قائلین کے پاس بس ایک عقلی دلیل ہے؟ یا ان کی مراد یہ تھی کہ جن احادیث میں سورة الفاتحة کو سبعا من المثانی قرار دیا گیا ہے، تو اس کی عقلی توجیہ یہ ہے؟ یہ آخری امکان اس لیے درست معلوم نہیں ہوتا کہ خود مولانا اصلاحی نے ان احادیث کی ایک اور عقلی توجیہ بیان کر دی ہے۔

[54] میزان، ص ۸۵۔

[55] ویسے بھی مولانا فراہی کے تصورِ نظم کی رو سے قرآن مجید کی سورتوں کے سات نہیں، بلکہ نو گروپ ہیں۔

[56] عبید اللہ فراہی (ترجمہ و تبویب)، امام فراہی کے قرآنی حواشی، تصحیح: مولانا محمد امانت اللہ اصلاحی (بھیرہ: مجلس مرکزیہ حزب الانصار، ۲۰۲۰ء)، ص ۲۵۵۔

[57] ایضاً۔

سورۃ الحجر تک چودہ سورتیں مراد ہوں۔[58] بعض اور امکانات بھی انھوں نے پیش کیے اور پھر فرمایا کہ:

> اس کا بھی احتمال ہے کہ قرآن میں سات مثانی سے زیادہ ہوں لیکن یہ آیت جس وقت نازل ہوئی اس وقت تک سات تھے۔[59]

مولانا فراہی کی اس بات سے ایک اور اہم سوال سامنے آجاتا ہے کہ جس وقت سورۃ الحجر کی اس آیت کا نزول ہوا، کیا اس وقت تک مولانا اصلاحی اور جناب غامدی کے نظریۂ نظم والے سات گروپ بن چکے تھے، یا کم از کم ان گروپوں کی کچھ سورتیں نازل ہو چکی تھیں، یا یہاں 'ہم نے عطا کر دیا' کی تاویل یہ ہے کہ 'ہم عطا کر دیں گے'؟ یہ آخری تاویل اس لیے مناسب معلوم نہیں ہوتی کہ یہ آیت تائید و تسلی کے لیے آئی ہے۔ مولانا اصلاحی کہتے ہیں:

> **پیغمبرؐ کے لیے سرمایہ تسکین و تسلی:** صبر و استقامت اور درگزر کی تلقین کے بعد یہ اس دولت گراں مایہ اور اس نعمت عظمیٰ کا حوالہ دیا گیا ہے جو تمام مشکلات و مصائب میں پیغمبر کے لیے سرمایۂ تسکین و تسلی اور آخر کار اس کی کامیابی و فتح مندی کی ضامن ہے۔ فرمایا کہ ہم نے تمھیں سات مثانی اور قرآن عظیم عطا کیا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اس روحانی و ملکوتی لشکر کے رکھتے ہوئے تم اپنے دشمنوں اور مخالفوں کے مقابلے کے لیے اب کسی اور چیز کے محتاج نہیں رہے۔ جس خدا نے اس قرآن عظیم کی ذمہ داری تم پر ڈالی ہے اس کی طرف سے یہ عہد ہے کہ وہ تم کو ضرور فتح مند کرے گا۔[60]

آیت میں ماضی کے صیغے کی تاویل کر کے مستقبل مراد لینے سے، کہ بعد میں ہم آپ کو سات

---

[58] ایضاً۔

[59] ایضاً۔

[60] تدبر قرآن، ج۴، ص۳۷۶۔

گروپ دے دیں گے، تسلی کا یہ مفہوم غائب ہو جاتا ہے۔

تاہم ماضی کے صیغے سے ماضی ہی مراد لینے سے ایک اور مسئلہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اس آیت کے نزول کے وقت تک باقی گروپوں کی کتنی سورتیں نازل ہوئی تھیں، اس پر تو بات کی جا سکتی ہے، لیکن یہ بات طے ہے کہ دوسرے گروپ (سورة الأنعام سے سورة التوبة) کی ابھی کوئی سورۃ نازل نہیں ہوئی تھی کیونکہ مولانا اصلاحی اور جناب غامدی کے مطابق سورة الأنعام مشرکین عرب پر اتمام حجت کی سورۃ ہے، جبکہ سورة الحجر کے نزول تک ابھی اتمام حجت کا مرحلہ نہیں آیا تھا! پھر اگر ابھی سورة الأنعام ہی نازل نہیں ہوئی تھی، تو سورة الأعراف تو اس کے بھی بعد نازل ہوئی ہے کیونکہ مولانا اصلاحی اور جناب غامدی کے مطابق وہ اتمام حجت کے بعد آنے والے عذاب سے انذار کی سورۃ ہے؛ اور اس گروپ کی باقی دو سورتیں (سورة الأنفال اور سورة التوبة) تو مدنی ہیں اور ان کا نزول تو یقیناً سورة الحجر کے نزول کے بہت بعد ہوا۔ پس اس آیت کے نزول کے وقت تک تو دوسرے گروپ کی کوئی سورۃ ابھی نازل ہی نہیں ہوئی تھی۔ ایسی حالت میں سبعاً من المثانی سے سورتوں کے سات گروپ کیسے مراد لیے جا سکتے ہیں؟

پہلا گروپ اور یہود و نصاریٰ پر اتمام حجت

مولانا اصلاحی اور غامدی صاحب نے نظم قرآن کے نظریے کے تحت پہلے گروپ (سورة الفاتحة، سورة البقرة، سورة آل عمران، سورة النساء اور سورة المائدة) کا مرکزی موضوع یہ متعین کیا ہے کہ اس گروپ میں یہود و نصاریٰ پر اتمام حجت اور نئی امت کی تشکیل کے بعد اسے آخری شریعت کی ذمہ داری سونپے جانے کا بیان ہے۔ غامدی صاحب کے الفاظ میں:

> پہلے باب کا موضوع یہود و نصاریٰ پر اتمام حجت، ان کی جگہ ایک نئی امت کی تاسیس، اس کا تزکیہ و تطہیر اور اس کے ساتھ خدا کا آخری عہد و پیمان ہے۔"[61]

---

[61] البیان، ج۱، ص۱۱۔

مولانا اصلاحی کے مطابق سورۃ البقرۃ میں اصل خطاب یہود سے، جبکہ سورۃ آل عمران میں زیادہ تر خطاب نصاریٰ سے ہے۔ غامدی صاحب کے الفاظ کا انتخاب تھوڑا مختلف ہے، لیکن وہ بھی بنیادی طور پر یہی کہہ رہے ہیں:

> یہ دونوں سورتیں اپنے مضمون کے لحاظ سے توام ہیں۔ پہلی سورہ میں یہود اور دوسری میں یہود کے ساتھ، بالخصوص نصاریٰ پر اتمام حجت کے بعد بنی اسمٰعیل میں سے ایک نئی امت — امت مسلمہ — کی تاسیس کا اعلان کیا گیا ہے۔ اِن میں خطاب اگرچہ ضمناً نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی ہوا ہے اور مشرکین عرب سے بھی، لیکن دونوں سورتوں کے مخاطب اصلاً اہل کتاب اور اُن کے بعد مسلمان ہی ہیں۔ اِن کے مضمون سے واضح ہے کہ یہ ہجرت کے بعد مدینہ میں اُس وقت نازل ہوئی ہیں، جب مسلمانوں کی ایک باقاعدہ ریاست وہاں قائم ہو چکی تھی اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم اہل کتاب پر اتمام حجت اور مسلمانوں کا تزکیہ و تطہیر کر رہے تھے۔ پہلی سورہ — البقرۃ — کا موضوع اہل کتاب پر اتمام حجت، اُن کی جگہ ایک نئی امت کی تاسیس اور اُس کے فرائض کا بیان ہے۔ دوسری سورہ — آل عمران — کا موضوع اہل کتاب، خاص کر نصاریٰ پر اتمام حجت، اُن کی جگہ ایک نئی امت کی تاسیس اور اُس کا تزکیہ و تطہیر ہے۔[۶۲]

تاہم یہ بات درست نہیں ہے کہ سورۃ آل عمران کا موضوع نصاریٰ پر اتمام حجت ہے، بلکہ حقیقت یہ ہے، جیسا کہ ہم دوسرے مقام پر واضح کر چکے ہیں، کہ سورۃ آل عمران میں بھی، اور اس کے بعد سورۃ النسآء کے غالب ترین حصے میں بھی، اہل کتاب کے ساتھ مکالمے کے اصل مخاطبین یہود ہیں، اور نصاریٰ سے خطاب بعض مقامات پر اور ضمناً ہی ہوا ہے۔[۶۳] اسی طرح ہم

---

[۶۲] ایضاً، ص ۲۵۔

[۶۳] اگر سورۃ آل عمران میں شروع سے آخر تک اصلاً مکالمہ یہود سے ہوا ہے تو اس کا اثر آیات کی تاویل پر پڑتا ہے اور کئی مقامات ایسے ہیں جہاں اصلاحی صاحب اور غامدی صاحب کی تاویل غلط قرار پاتی ہے۔ مثال کے طور پر

واضح کر چکے ہیں کہ سورۃ النسآء میں بھی جہاں اہل کتاب کا ذکر آیا ہے، وہاں مراد یہود ہی ہیں، سوائے سورۃ کی آخری پانچ آیات کے، جہاں اہل کتاب سے مراد نصاریٰ ہیں۔

پس سورۃ البقرۃ میں یہود پر یہ واضح کیا گیا ہے کہ نجات کے لیے معیار نسل نہیں، بلکہ ایمان و عمل ہے؛ سورۃ آل عمران میں یہود پر واضح کیا گیا کہ سیدنا مسیح علیہ السلام کے متعلق ان کا موقف غلط ہے؛ اور سورۃ النسآء میں یہود کے بحث تکمیل تک پہنچی اور اختتام میں ان کے بڑے جرائم کی فہرست ذکر کی گئی۔ اگر اسے 'اتمامِ حجت' کہا جا سکتا ہے، تو یہ اتمامِ حجت سورۃ النسآء کے اختتام پر ہوا، نہ کہ سورۃ البقرۃ کے نصفِ اول میں۔

اسی طرح سورۃ آل عمران میں نصاریٰ پر اتمامِ حجت کا نظریہ بھی وزن نہیں رکھتا کہ مولانا اصلاحی اور جناب غامدی کے نظریۂ 'اتمامِ حجت' کی رو سے ہوتا یہ ہے کہ جب رسول حجت تمام کر لے، تو اس کے بعد اس قوم پر عذابِ الٰہی آتا ہے اور اگر رسول کے ساتھی کافی تعداد میں ہوں، تو ان کی تلواروں کے ذریعے ان کفار کو عذاب دیا جاتا ہے۔ اب جہاں تک نصاریٰ کا تعلق ہے، تو ان کے ساتھ جنگ کا تو آغاز ہی ۶ھ میں ہوا جب بازنطینی مسیحیوں کی ایما پر رسول اللہ ﷺ کے سفیر کو قتل کیا گیا اور اس سے قبل نصاری کے ساتھ براہ راست کشمکش کی نوبت ہی نہیں آئی تھی۔

حبشہ کے نصاری کے ساتھ مکالمہ یقیناً مکی دور میں ہی ہوا تھا جب مسلمانوں نے ہجرت کر کے وہاں پناہ لی، اور سیدنا مسیح علیہ السلام اور سیدہ مریم علیہا السلام کے متعلق سورۃ مریم کی آیات کا نزول

اگر اصلاً یہود کو، نہ کہ نصاری کو، بتایا جا رہا ہے کہ سیدنا مسیح علیہ السلام کون تھے، تو آیت ۵۹ کی تاویل کیا ہو گی جس میں کہا گیا ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام کی مثال اللہ کے نزدیک آدم علیہ السلام کی سی ہے؟ یا آیت ۳۳ میں آدم و نوح علیہما السلام کے بعد ابراہیم علیہ السلام کی آل اور پھر جناب عمران کی آل کا ذکر کیوں آیا ہے اور آیت ۳۴ میں ﴿ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ﴾ کا مطلب کیا ہے؟

اس سے پہلے ہوا تھا۔ تاہم یہ ایک مسلّمہ حقیقت ہے کہ مسلمانوں کو حبشہ میں سکون کے ساتھ جینے کا موقع عطا کیا گیا اور بعد میں بھی رسول اللہ ﷺ نے بھی حبشہ کے نصاریٰ کے متعلق صحابۂ کرام کو ہدایت دی کہ ان کے ساتھ تب تک جنگ نہ کریں جب تک وہ جنگ میں پہل نہ کریں۔[64]

سورۃ آل عمران کے بعد سورۃ النساء میں بھی بحث یہود کے ساتھ ہے، لیکن ان کے ساتھ بحث کے اختتام پر نصاریٰ کو عمومی طور پر اسلام قبول کرنے کی دعوت دی گئی ہے۔

اس کے بعد سورۃ المائدۃ میں نصاریٰ کے مختلف گروہوں کا تذکرہ ہے۔[65] اس سورۃ کے متعلق ہم دوسرے مقام پر واضح کر چکے ہیں کہ اس کا نزول صلح حدیبیہ (٦ھ) کے بعد اور عمرۃ القضاء (٧ھ) سے قبل ہوا۔[66] یہی دور تھا جب رسول اللہ ﷺ نے جزیرۂ عرب کے آس پاس مختلف علاقوں کے حکمرانوں کو خطوط لکھے۔ ان میں بازنطینی مسیحیوں کے حکمران، قیصر روم ہرقل اور حبشہ کے نصاریٰ کے حکمران نجاشی کے نام خطوط بھی تھے۔ اسی دور کے آس پاس سورۃ الحدید کا نزول ہوا جس میں نصاریٰ کو ایک دفعہ پھر ایمان لانے کی دعوت دی گئی اور دہرے اجر کا وعدہ کیا گیا۔[67] چنانچہ اصل میں اگر نصاریٰ کے ساتھ مکالمہ ہوا ہے تو وہ تو اس دور میں ہوا ہے۔

---

[64] سنن أبي داود، کتاب الملاحم، باب النهي عن تهييج الحبشة، رقم: ٤٣٠٩۔ سورۃ العنکبوت میں اہل کتاب سے مکالمے کا بھی ذکر ہے (آیات ٤٦-٤٧) اور ہجرت کی بات بھی کی گئی ہے (٥٦-٦٤)۔ ان کا تعلق بھی ہجرت حبشہ اور وہاں کے نصاریٰ سے ہے، نہ کہ ہجرت مدینہ اور وہاں کے یہود سے۔

[65] مثلاً وہ جو سیدنا مسیح علیہ السلام کو ہی خدا کہتے تھے (آیت ١٧)؛ وہ جو سیدنا مسیح علیہ السلام کو 'تین کا تیسرا' کہتے تھے (آیت ٧٣)؛ وہ جو کہتے تھے کہ "ہم نصاریٰ ہیں" (آیت ١٤ اور ٨٢)؛ وہ جو سیدنا مسیح علیہ السلام اور ان کی والدہ سیدہ مریم علیہا السلام کی الوہیت کے قائل تھے (آیت ١١٦)۔

[66] "سورۃ المائدہ کا زمانۂ نزول اور اس میں یہود و نصاریٰ سے خطاب"، منتظر طبع۔

[67] سورۃ الحدید، آیت ٢٨-٢٩۔

۳ھ میں جب سورۃ آل عمران نازل ہوئی، تب یہ صورت نہیں تھی۔[۶۸]

اس کے بعد سورۃ التوبۃ میں، جس کی زیادہ تر آیات کا نزول ۹ھ میں ہوا، مسلمانوں کو حکم دیا گیا کہ اہل کتاب سے اس وقت تک لڑو جب تک وہ جزیہ دینے پر آمادہ نہ ہوں۔ یہاں اصلاً مراد بازنطینی مسیحی ہی تھے کیونکہ تب تک یہود کی کمر توڑی جاچکی تھی اور وہ جنگ کی سکت ہی نہیں رکھتے تھے۔[۶۹] اس سورۃ کے آخر میں جب مسلمانوں کو حکم دیا گیا کہ 'لڑو ان کفار سے جو تمھارے قریب ہیں'،[۷۰] تو وہاں بھی اولین مراد بازنطینی مسیحی ہی تھے۔ چنانچہ اس کے بعد رسول اللہ ﷺ نے شام کی طرف جیشِ اسامہ روانہ کیا۔[۷۱]

بازنطینی مسیحیوں، اور اسی طرح فارس کے مجوسیوں، کے ساتھ صحابۂ کرام کی جنگوں پر آگے بحث آرہی ہے جہاں ہم دکھائیں گے کہ ان جنگوں کو 'اتمامِ حجت' کے چوکھٹے میں نہیں سمویا جاسکتا۔ یہاں صرف یہ دکھانا مقصود تھا کہ غامدی صاحب کے دو اصول۔ نظمِ قرآن کا تصور اور اتمامِ حجت کا نظریہ ۔ آپس میں متصادم ہیں اور ایک کو ماننے کی صورت میں دوسرے میں تبدیلی کی ضرورت پڑتی ہے اور دونوں اصول 'جہاں ہیں، جیسے ہیں' کی بنیاد پر قبول نہیں کیے

---

[۶۸] روایات میں نجران کے مسیحیوں کے ساتھ گفتگو میں سورۃ آل عمران کی آیات کا ذکر ہے، لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ یہ آیات اس موقع پر ۹ھ میں ہی نازل ہوئی تھیں، نہ ہی اس سے اس امکان کی نفی ہوتی ہے کہ ان آیات کا نزول پہلے ہوا ہو اور اس موقع پر نجران کے مسیحیوں کے ساتھ بحث میں ان کو پیش کیا گیا ہو۔

[۶۹] غزوۂ بدر کے بعد بنو قینقاع کو، اور غزوۂ احد کے بعد بنو نضیر کو مدینہ منورہ سے نکالا گیا؛ غزوۂ احزاب کے بعد بنو قریظہ کو ان کی عہد شکنی کی سزا دی گئی۔ صلح حدیبیہ کے فوراً بعد رسول اللہ ﷺ نے یہود کے آخری گڑھ، خیبر، کا رخ کیا اور فوراً ہی اسے فتح کرلیا۔ اس کے بعد جزیرۂ عرب میں یہود کی سیاسی قوت مکمل طور پر ختم ہوگئی تھی۔

[۷۰] سورۃ التوبۃ، آیت ۱۲۳۔

[۷۱] تفصیل کے لیے دیکھیے: "اہلِ کتاب اور منافقین کے خلاف حتمی جنگ کے متعلق سورۃ التوبۃ کی آیات کا زمانۂ نزول"، ص ۲۶-۳۴۔

جاسکتے۔ یہی بات ان کے اصول 'قطعی الدلالہ' کے بارے میں بھی صادق آتی ہے کیونکہ ایک جانب وہ لفظ کی قطعی دلالت کا دعوی کرتے ہیں اور دوسری جانب سیاق وسباق کو انتہائی وسعت دے کر اس قطعیت میں رخنہ ڈالنے کا راستہ ہموار کردیتے ہیں۔

سیاق وسباق کا مفہوم اور حدود

نظم قرآن کے اس مخصوص تصور کے حق میں ایک دلیل یہ دی جاتی ہے کہ آیات کو ان کے مخصوص سیاق وسباق میں سمجھنا ضروری ہوتا ہے کیونکہ بعض اوقات کوئی لفظ بہ ظاہر عام ہوتا ہے، لیکن اس کے سیاق وسباق کی دلالت چند مخصوص افراد پر ہوتی ہے۔

اس اصول سے شاید ہی کوئی اختلاف کرے کہ کسی بھی لفظ یا جملے کو اس کے مخصوص سیاق وسباق میں دیکھنا چاہیے، لیکن سوال یہ ہے کہ سیاق وسباق سے مراد کیا ہے اور سیاق وسباق کی وسعت اور حدود کیا ہیں؟ یہ بات تو غامدی صاحب بھی مانتے ہیں کہ تقریباً ہر بڑی سورۃ میں کئی موضوعات کے متعلق آیات ہوتی ہیں، اور اسی لیے آپ سورتوں کو ابواب اور فصول میں تقسیم کرتے ہیں۔ پھر اگر کسی سورۃ میں احکام کی آیات کا ایک سلسلہ ہے، اس کے سیاق وسباق میں آپ اسی سورۃ کے دیگر مباحث کو شامل کرلیتے ہیں، لیکن بات وہاں بھی نہیں رکتی، بلکہ اس کے بعد ایک اور سورۃ کو اس سورۃ کے جوڑے کی حیثیت حاصل ہوجاتی ہے؛ پھر یہ سلسلہ وہاں رکنے کے بجاے آگے ان کئی سورتوں تک پھیل جاتا ہے جو مل کر ایک گروپ بناتی ہیں؛ اس کے بعد سورتوں کا وہ گروپ دیگر سورتوں کے گروپوں کے ساتھ جڑ جاتا ہے۔

یہ سب کچھ ایک علمی لطیفے کی حد تک قبول کیا جاسکتا ہے اور آیات کے متعلق ایک عمومی خاکہ بنانے میں بھی مفید ہوسکتا ہے، لیکن یہ حقیقت ہے کہ جتنا آپ کسی آیت سے دور جاتے ہیں، تو 'سیاق وسباق' کی گرفت کمزور ہوتی جاتی ہے اور اس کے مقابلے میں لفظ کی قوت میں اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے۔

مفسرین آیات، بالخصوص احکام والی آیات، کی تاویل میں سیاق وسباق کو ایک خاص حد تک اہمیت تو ضرور دیتے ہیں لیکن جب سیاق وسباق کو بہت پیچھے سے شروع کرنے، یا بہت آگے تک لے جانے، کی اجازت نہیں دیتے، تو اس کی ایک وجہ یہی ہے۔ پھر یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ سیاق و سباق میں صرف کسی سورۃ یا سورتوں کی آیات ہی شامل نہیں ہوتیں، بلکہ آیات کے مخاطبین اور زمانۂ نزول کے مخصوص حالات بھی سیاق و سباق کا حصہ ہوتے ہیں۔ اب کہنے کو تو غامدی صاحب کہتے ہیں:

> یہ قرآن کی ترتیب ہے۔ اِسے اگر تدبر کی نگاہ سے دیکھیے تو سورتوں کے پس منظر اور زمانۂ نزول کو سمجھنے اور قرآن کے مخاطبین، بلکہ بحیثیت مجموعی سورتوں کے موضوع اور مدعا کی تعیین میں بھی جو رہنمائی اِس سے قرآن کے طالب علم کو حاصل ہوتی ہے، وہ قرآن سے باہر کسی دوسرے ذریعے سے ہرگز حاصل نہیں ہو سکتی۔ [۴۲]

تاہم اگر اس نثری شاعری کے نمونے کا علمی تجزیہ کیا جائے، تو کئی سوال پیدا ہوتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ جب تک سیرت کے متعلق وسیع معلومات میسر نہ ہوں، قرآن مجید کی کسی بھی آیت کے متعلق کوئی بھی بامعنی گفتگو کیسے ممکن ہو سکتی ہے؟ باقی باتیں ایک طرف، گہرے تاریخی شعور کے بغیر مکی اور مدنی دور کی تقسیم، جو نظم قرآن کی اساسات میں شامل ہے، کیا مفہوم رکھتی ہے؟ خود غامدی صاحب اس کے قائل ہیں کہ 'تاریخ کا پس منظر' جاننا ضروری ہے [۴۳] اور وہ یہ بھی جانتے ہیں کہ قرآن مجید سے پہلے کئی کتابیں اور رسول اللہ ﷺ سے پہلے کئی رسول آئے، اور گزشتہ کتابوں اور انبیاء کی تعلیمات کے ساتھ قرآن مجید کا گہرا تعلق ہے۔ [۴۴] تاہم وہ یہ سمجھنے سے قاصر

[۴۲] میزان، ص ۵۶۔

[۴۳] ایضاً، ص ۵۶-۵۸۔

[۴۴] ایضاً، ص ۴۴-۴۹۔

ہیں کہ جن امور کے متعلق وہ دعویٰ کر رہے ہیں کہ وہ 'قرآن کی ترتیب' سے معلوم ہو جاتے ہیں، در حقیقت وہ انھیں اس وجہ سے معلوم ہیں کہ انھوں نے 'قرآن سے باہر' چیزیں پڑھی ہیں، ورنہ جس شخص کو قرآن کے متعلق قرآن سے باہر بہت کچھ معلوم نہ ہو،[۷۵] وہ یہ ساری چیزیں جو آپ گنوا رہے ہیں، محض قرآن کی ترتیب سے حاصل نہیں کر سکتا۔[۷۶]

سیاق و سباق کی اہمیت کہاں تک ہے؟

سیاق و سباق کی روشنی میں متن کی تعبیر کا مسئلہ اصولِ قانون کے ماہرین کے لیے بھی اہمیت رکھتا ہے۔ چنانچہ تعبیرِ قانون کے اصولوں میں ذکر کیا جاتا ہے کہ کسی قانون کی شق کو اس قانون کی دیگر شقوں، اور کسی قانون کو دیگر قوانین سے الگ کر کے نہیں دیکھنا چاہیے، اور ہر قانونی شق کو اس مفروضے کے ساتھ پڑھنا چاہیے کہ وہ ایک مکمل طور پر ہم آہنگ نظام اور 'نامیاتی کل' (organic whole) کا حصہ ہے۔ اس لیے قانون کے طلبہ کو بتایا جاتا ہے کہ خواہ معاملہ کسی ادارے کے ذیلی قواعد میں کسی قاعدے کے مفہوم کے تعین کا ہو، ان پر لازم ہے کہ نہ صرف اس قاعدے کے آگے پیچھے دیگر قواعد کو دیکھیں، بلکہ قواعد کا پورا مجموعہ، جس قانون کے تحت وہ قواعد بنے اس قانون کو، اس سے متعلقہ دیگر قوانین کو اور ان سب کو ملک کے آئین کی روشنی میں دیکھیں۔ تاہم اس عمومی ہدایت کے ساتھ یہ حقیقت بھی بتائی جاتی ہے کہ جب لفظ صریح ہو، تو باقی چیزوں کو ثانوی حیثیت حاصل ہوتی ہے۔[۷۷]

---

[۷۵] مولانا اصلاحی کے یہ قول: قرآن فہمی کے خارجی وسائل۔

[۷۶] یہ بات ایک اور صاحب کی فکر پر بھی صادق آتی ہے جو 'نبوت کما ھی' کے سوا کسی چیز کی دینی حیثیت تسلیم نہیں کرتے اور ان کی ترک تازیاں 'شعورِ نبوت' اور 'وحی کی محتویات' کے تعین کے لیے ہوتی ہیں۔ ان کی رائے اور غامدی صاحب کے موقف میں درجے کا فرق ہے، نوع کا نہیں۔

[77] Frederick J. De Sloovere, "Contextual Interpretation of Statutes", *Fordham Law Review* 5:2 (1936), 219-239.

صرف ماہرینِ قانون ہی نہیں، بلکہ فقہاے کرام بھی سیاق وسباق کی اہمیت کے قائل ہونے کے باوجود سیاق وسباق کی قطعیت وظنیت اور لفظ کی قطعیت وظنیت کا ایک دوسرے سے موازنہ کرتے ہیں۔ جب وہ کہتے ہیں کہ مطلق کو اس کے اطلاق پر جاری سمجھا جائے گا، جب تک اس اطلاق کو مقید کرنے کے لیے دلیل اتنی ہی قوی نہ ہو جتنی اطلاق پیدا کرنے والی دلیل ہے؛[۷۸] یا عام کو اس کے عموم پر پر جاری سمجھا جائے گا جب تک اس کی تخصیص کرنے والی دلیل اتنی ہی قوی نہ ہو، تو اس کا سبب یہی بنیادی اصول ہے۔[۷۹]

دوسری طرف غامدی صاحب نظمِ قرآن کے ظنی تصور کی روشنی میں لفظ کی قطعیت (definiteness)، اطلاق (absoluteness) یا تعیم (generality) کو کم کردیتے ہیں اور نتیجہ تقریباً وہی نکل آتا ہے جو نام نہاد 'مقاصدی فکر' کے علم برداروں کی ترک تازیوں کا ہوتا ہے۔ 'مقاصدِ شریعت کی روشنی میں نصوص کی تاویل' کرنے والے اگر ذرا تامل کرتے تو انھیں معلوم ہوتا کہ نصوص کی تاویل کے نتیجے میں ہی تو مقاصدِ شریعت سامنے آئے ہیں۔ اب ان مقاصد کی روشنی میں نصوص کی تاویل کریں گے، تو ان تاویلات کے بعد یہ مقاصد موجودہ

---

[۷۸] چنانچہ اگر ایک لفظ ایک جگہ مطلق اور دوسری جگہ مقید آیا ہو، تو فقہاے کرام مطلق کو مقید نہیں مانتے جب تک دونوں جگہوں پر سبب اور حکم میں یکسانیت نہ ہو۔

[۷۹] البتہ ایک بار عام کی تخصیص ہو جائے، تو اس کے بعد مزید تخصیص آسان ہو جاتی ہے۔ جیسے سورۃ التوبۃ کی آیت ۵ میں مشرکین کے قتل کا حکم آیا ہے لیکن اگلی آیت نے اس کی تخصیص کرکے مستأمن کو اس حکم سے خارج کردیا ہے اور پھر مزید افراد کا اخراج احادیث اور قیاس کے ذریعے ممکن ہوا اور نتیجہ یہ قرار پایا کہ جن مشرکین کے قتل کا حکم دیا گیا ہے، وہ صرف وہی ہیں جنھوں نے مسلمانوں کے خلاف جنگ میں براہِ راست حصہ لیا۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: محمد مشتاق احمد، آداب القتال: اسلامی شریعت اور بین الاقوامی قانونِ انسانیت کے اہم مباحث (اسلام آباد: شیبانی فاؤنڈیشن، ۲۰۲۲ء)، ص ۱۸۰-۱۸۷۔

صورت میں باقی ہی کب بچیں گے؟ نیز اجتہاد کے عمل میں مقاصدِ شریعت یا قواعدِ عامہ کی بات تو تیسرے مرحلے میں آتی ہے:

- پہلے مرحلے میں 'بیان' کے ذریعے پیمانوں پر نصوص کا مفہوم متعین کیا جاتا ہے اور ان سے احکام اخذ کیے جاتے ہیں؛
- پھر دوسرے مرحلے میں ان 'منصوص احکام' کی 'علت' متعین کر کے ان پر 'قیاس' کیا جاتا ہے اور ان احکام کو غیر منصوص امور تک وسعت دی جاتی ہے، اگر ان میں وہی علت موجود ہو جو منصوص امور کے حکم کی علت ہے، اور کوئی مؤثر فارق یا مانع موجود نہ ہو جو قیاس سے روکے؛
- اس کے بعد 'حکمت' اور 'عمومی مقاصد' کا مرحلہ آتا ہے اور ان کے ذریعے ان امور کا حکم معلوم کیا جاتا ہے جو نہ تو منصوص ہوں، نہ ہی ان کے لیے قیاس کے ذریعے حکم معلوم کیا جا سکتا ہے۔[۸۰]

تاہم مقاصدی فکر نے اس آخری چیز کے ذریعے منصوص احکام کی تعبیرِ نو کی کوشش شروع کی ہے اور یوں وہ بنیادیں ہی ڈھانے لگی ہیں جن پر مقاصد کی یہ عمارت اٹھائی گئی تھی۔[۸۱]

قرآن کا انسانوں کے زندہ مسائل کے ساتھ تعلق

اس بحث کا ایک اور اہم پہلو یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی بعثت تا قیامت تمام انسانوں اور تمام ادوار کے لیے ہے۔ دوسری طرف بعض احکام کے متعلق معلوم ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ یا

---

۸۰ تفصیل کے لیے دیکھیے:
Imran Ahsan Khan Nyazee, *Islamic Jurisprudence: Usul al-Fiqh* (Islamabad: Federal Law House, 2013), 298-300.

۸۱ اس لحاظ سے نظمِ قرآن کے اس تصور کے قائلین اور مقاصدی فکر کے علم برداروں کو 'نو استشراق' کے اہم مذاہب کی حیثیت حاصل ہو جاتی ہے، جیسا کہ پچھلے باب میں واضح کیا گیا۔

دیگر مخصوص افراد کے لیے ہی تھے۔[۸۲] اس لیے فقہاے کرام نے بہ طورِ اصول مانا ہے کہ شرعی احکام سب کے لیے ہیں، جب تک ان کے کسی خاص فرد یا افراد کے لیے ہونے کی دلیل نہ ہو۔

اسی طرح اگرچہ تقریباً سبھی آیات کے متعلق کہا جاسکتا ہے کہ کسی خاص موقع پر اس موقع کی مناسبت سے یہ آیات نازل ہوئیں، لیکن چونکہ قرآن اللہ کی آخری کتاب ہے اور اس نے تا قیامت انسانوں کی رہنمائی کرنی ہے، اس لیے مسلمان اہلِ علم نے عموماً یہ اصول مانا ہے کہ اگر یہ معلوم نہ ہو رہا ہو کہ حکم سب کے لیے ہے، یا کسی خاص فرد یا افراد کے لیے، تو اصول یہ ہے کہ وہ سب کے لیے ہے: العبرة لعموم الخطاب، لا لخصوص السبب۔[۸۳]

اس کے برعکس غامدی صاحب کے نظمِ قرآن کے تصور کا سب سے خطرناک پہلو یہ ہے کہ اس نے ہر آیت اور ہر حکم کو رسول اللہ ﷺ اور آپ کے براہِ راست مخاطبین تک محدود کر دیا ہے، اور وہ اسے دیگر لوگوں تک توسیع دینے کے لیے دلیل طلب کرتے ہیں۔ اس اصول نے ان کے ہاں دین اور شریعت کا تصور بہت محدود کر دیا ہے اور اس کے ساتھ ان کے نظریۂ اتمامِ حجت کو ملالیں، تو نتیجتاً قرآن مجید کا بہت زیادہ حصہ ساتویں صدی عیسوی کے چند عشروں میں جزیرۂ عرب اور اس کے آس پاس رونما ہونے والے چند واقعات تک محدود ہو جاتا ہے اور بعد کی دنیا کے لیے قرآن صرف 'پیغمبر کی سرگزشتِ انذار'[۸۴] ہی ہو کر رہ جاتا ہے جس سے بعض عمومی نصیحتیں تو شاید حاصل کی جائیں، لیکن عملی زندگی کے زندہ مسائل کے لیے اس کے متعلق مفروضہ یہ ہوتا ہے کہ

---

[۸۲] مثلاً اس پر کوئی اختلاف نہیں ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے نکاحوں کے متعلق احکام (سورة الأحزاب، آیات ۵۰-۵۲) خصوصاً آپ ہی کے لیے تھے۔

[۸۳] ابو بکر محمد بن احمد بن ابی سہل السرخسی، أصول السرخسی (بیروت: دار المعرفة، ت۔ن۔)، ج۱، ص ۱۶۴۔

[۸۴] میزان، ص ۴۹-۵۱۔

اس نے بس 'گنتی کے چند احکام' ہی دیے ہیں اور باقی سب کچھ 'عقلِ انسانی' پر چھوڑ دیا ہے۔[۸۵]

[۸۵] غامدی صاحب فرماتے ہیں: "شریعت صرف ان امور سے بحث کرتی ہے جن میں عقل انسانی نے ٹھوکر کھائی ہے یا اس کے ٹھوکر کھانے کا امکان ہے۔ مثلاً معیشت سے متعلق سات آٹھ احکام ہیں، اسی طرح چند احکام سیاست سے متعلق ہیں، کچھ احکام معاشرت کے حوالے سے بیان کیے گئے ہیں، پانچ سات چیزیں آداب و شعائر کے بارے میں متعین کر دی گئی ہیں، حدود و تعزیرات میں صرف پانچ جرائم ہیں جن کی سزائیں مقرر کی گئی ہیں۔ ان کے علاوہ باقی معاملات کو عقل انسانی پر چھوڑ دیا گیا ہے۔" دیکھیے: "اجتہاد کی ضرورت اور اہمیت"، ماہنامہ اشراق، لاہور، (اگست ۲۰۰۰ء)، ص ۴۴-۴۵۔

تیسرا باب

پورے قرآن کے قطعی الدلالہ ہونے کا نظریہ

قرآن مجید کے فہم کے لیے جب کوئی مبتدی طالب علم قدیم تفاسیر کا رخ کرتا ہے، تو پہلے قدم پر اسے یہ چیز کھٹکتی ہے کہ تقریباً ہر آیت کی شرح میں مفسرین نے متعدد اقوال نقل کیے ہوتے ہیں۔ ایسے میں کئی لوگ الجھن میں پڑ جاتے ہیں کہ ان میں کس قول کو آیت کی معتبر شرح مانا جائے، اور بعض لوگ اقوال کی کثرت سے پریشان ہو جاتے ہیں۔ ان تفاسیر کے لکھے جانے کے وقت ایک عام مسلمان کو دینی علوم سے بنیادی مناسبت تھی اور قرآن و علوم القرآن کے متعلق بھی اسے بہت ساری چیزیں معلوم تھیں؛ پھر ان تفاسیر کے پڑھانے کے لیے اساتذہ موجود ہوتے تھے جو ایسی الجھنوں کی بہترین وضاحت کرتے۔ تاہم دورِ زوال میں جب مسلمان دینی علوم اور اپنی علمی روایت سے دور ہو گئے، تو تفاسیر کو قرآن فہمی کی راہ میں رکاوٹ سمجھا جانے لگا۔ 'قرآن آسان' اور 'دین آسان' کی تحریکیں نیک نیتی کے ساتھ اٹھیں، لیکن ایسی تحریکوں کا نتیجہ عام طور پر سطحیت اور سہل پسندی کی صورت میں نکلا ہے۔[1] اس کا ایک اثر یہ بھی سامنے آیا ہے کہ لوگوں نے قرآن مجید کا اپنے تئیں جو مطلب متعین کر لیا، اس کے خلاف آنے والی احادیث و آثار

---

[1] مولانا اصلاحی کو اس بات کا شدت سے احساس تھا اور اس لیے انھوں نے مبادیِ تدبر قرآن میں تفصیل سے اس موضوع پر لکھا کہ ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ﴾ (سورة القمر، آیت ۱۷) سے استدلال کیوں غلط ہے۔ مبادیِ تدبر قرآن (لاہور: فاران فاؤنڈیشن، ۱۹۹۱ء)، ص ۱۳۰-۱۳۸۔ یہ کتاب، جو مولانا اصلاحی کی ابتدائی کتب میں ہے، پہلے تدبر قرآن کے عنوان سے شائع ہوتی رہی۔ بعد میں جب اس عنوان سے مولانا اصلاحی نے تفسیر لکھنی شروع کی، تو اس کتاب کا عنوان مبادی تدبر قرآن کر دیا گیا۔

کو 'خلافِ قرآن' قرار دے کر مسترد کرنا شروع کر دیا۔

اس باب میں ہم پہلے اس بات کی وضاحت کریں گے کہ مفسرین کے ہاں ایک آیت کے ضمن میں متعدد اقوال کیوں ملتے ہیں اور ان متعدد اقوال میں کیسے یقینی یا ظنی طور پر معلوم کیا جا سکتا ہے کہ کون سا قول راجح ہے؟ اس کے بعد تفسیر بالمأثور کی اہمیت بیان کی جائے گی۔ اس کے بعد واضح کیا جائے گا کہ مولانا فراہی کے اس اصول کی ابتدائی صورت کیا تھی کہ قرآن صرف ایک تاویل کا محتمل ہو سکتا ہے کیونکہ وہ قطعی الدلالہ ہے، اور پھر کیسے اب غامدی صاحب کے ہاں اس کا مفہوم یہ ہو گیا ہے کہ تنہا اس کے الفاظ سے ہی اس کی قطعی دلالت معلوم کی جا سکتی ہے؟ اس کے بعد غامدی صاحب کے اس اصول کا تفصیلی تنقیدی تجزیہ پیش کیا جائے گا۔

کتبِ تفسیر میں اقوال کی کثرت کیوں؟

اس سوال پر بحث سے قبل 'تفسیر' اور 'تأویل' کا فرق سمجھنا ضروری ہے۔

اصولِ فقہ کی اصطلاح میں لفظ مشترک اس لفظ کو کہتے ہیں جس کے ایک سے زیادہ معانی ہوتے ہیں اور ان سب معانی کا یکساں احتمال ہو۔[2] اگر ان میں کسی ایک معنی پر اس کا اطلاق راجح ہو جائے، تو پھر اسے مؤوّل، اور ظنی دلیل سے کسی ایک احتمال کو راجح قرار دینے کے عمل کو 'تأویل'، کہتے ہیں۔[3] تأویل کے بعد بھی دوسرے معنی/معانی کا احتمال رہتا ہے، اگرچہ وہ احتمال مرجوح اور ضعیف ہوتا ہے۔ اس احتمال کی وجہ سے راجح معنی کو قطعیت کے ساتھ بیان نہیں کیا جاتا۔ البتہ اگر متعدد معانی میں سے ایک معنی کا تعین کسی قطعی دلیل سے ہو جائے، تو ایسی صورت

---

[2] امام سرخسی فرماتے ہیں: وأما المشترك، فكلّ لفظ يشترك فيه معانٍ أو أسامٍ، لا على سبيل الانتظام، بل على احتمال أن يكون كل واحد هو المراد به على الانفراد۔ أصول السرخسي، ج۱، ص۱۲۶۔

[3] وأما المؤول، فهو تبين بعض ما يحتمل المشترك بغالب الرأي والاجتهاد (ایضاً، ص۱۲۷)۔

میں اس لفظ کو مفسَّر، اور قطعی دلیل سے کسی ایک احتمال کو متعین کرنے کے عمل کو 'تفسیر'، کہا جاتا ہے۔[4] تفسیر کے بعد باقی معانی کے احتمالات معدوم ہو جاتے ہیں۔ اسی لیے مفسَّر کو قطعیت کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے۔

تأویل اور تفسیر کے اس فرق کے واضح ہونے کے بعد یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ کیوں حدیث میں 'تفسیر بالرأی' کی شدید مذمت آئی ہے اور فرمایا گیا ہے کہ تفسیر بالرأی کرنے والے شخص کے لیے وعید ہے، خواہ جو بات اس نے ذکر کی ہو وہ فی نفسہ درست ہو۔ امام سرخسی فرماتے ہیں:

> قوله صلى الله عليه وسلم: من فسّر القرآن برأيه، فليتبوأ مقعده من النار؛ يعني قطع القول بأن المراد هذا برأيه؛ فإن من فعل ذلك، فكأنه نصب نفسه صاحب الوحي، فليتبوأ مقعده من النار. وبهذا تبين خطأ المعتزلة أن كل مجتهد مصيب لما هو الحق حقيقة، فالاجتهاد عبارة عن غالب الرأي، فمن يقول إنه يستدرك به الحق قطعا بلا شبهة، فإنه داخل في جملة من تناولهم هذا الحديث.[5]

رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: جس قرآن کی تفسیر اپنی راے سے کی، وہ اپنا ٹھکانا جہنم میں بنالے؛ اس کا مطلب یہ ہے کہ جس نے اپنی راے کی بنیاد پر قطعیت کے ساتھ یہ بات کی کہ مراد یہ ہے؛ کیونکہ جس نے ایسا کیا، اس نے گویا خود صاحبِ وحی کے مقام پر فائز کیا، پس وہ اپنا ٹھکانا جہنم میں بنالے۔ اس سے معتزلہ کے اس قول کی غلطی بھی واضح ہو گئی ہر مجتہد حقیقتاً حق تک پہنچ جاتا ہے، کیونکہ اجتہاد غالب راے سے عبارت ہے، تو جس نے کہا کہ وہ اس کے ذریعے یقینی طور پر، بغیر کسی شبہے کے، حق پالیتا ہے، تو وہ ان

---

[4] وأما المفسر فهو اسم للمكشوف الذي يعرف المراد به مكشوفا على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل. ایضاً، ص ۱۶۵۔

[5] ایضاً، ص ۱۲۷۔

لوگوں میں شامل ہے جن پر اس حدیث کا اطلاق ہوتا ہے۔

اس وجہ سے قرآن مجید کی آیات کی توضیح کرنے والے اہلِ علم عموماً اس کے لیے تاویل کا لفظ استعمال کرتے تھے اور تفسیر کے لفظ سے گریز کرتے تھے، اگرچہ بعد میں تفسیر کا لفظ رائج ہوا۔[6] یہ اس بات کی بھی وجہ بنی کہ آیات کا مطلب اپنے طور پر متعین کرنے کے بجاے اس موضوع پر احادیث اور آثارِ صحابہ و تابعین کا حوالہ دیا جائے۔ 'تفسیر بالمأثور' دراصل اس حقیقت کا اعتراف تھا کہ قرآن کے مفہوم کا تعین بہت حساس معاملہ ہے، اس لیے اپنی جانب سے، اپنی راے کی بنیاد پر، کوئی بات کہنے کے بجاے رسول اللہ ﷺ، صحابۂ کرام اور تابعین کا متعین کردہ مفہوم نقل کیا جائے۔ قرآن کا مفہوم متعین کرنے میں حد درجہ احتیاط ابتدا سے ہی مسلمانوں کی علمی روایت کی اہم خصوصیت رہی ہے۔ چنانچہ خلیفۂ اول سیدنا ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے فرمایا تھا:

> أيُّ أرضٍ تُقِلُّني، وأيُّ سماءٍ تظلّني، إذا قلتُ في القرآن برأيي.[7]
>
> کون سی زمین میرا بوجھ اٹھائے گی اور کون سا آسمان مجھے چھاؤں دے گا، اگر میں نے قرآن میں اپنی راے سے کچھ کہا۔

خدا خوفی کے اس احساس کی وجہ سے ہی مسلمانوں کی علمی روایت کی یہ خصوصیت رہی ہے کہ دین، شریعت، قرآن، سنت کے متعلق کوئی بات اپنی جانب سے نہ کہی جائے، جب تک اس کے لیے پچھلے علماء کی روایت میں کوئی دلیل، سند یا تائید نہ ملے۔

ظنیت اور قطعیت کے درمیان

یہ درست ہے کہ بعض اوقات لفظ کی دلالت کسی ایک مفہوم پر اتنی واضح ہوتی ہے، یا کسی اور لفظ

---

[6] امام ابن جریر طبری، جنھیں 'رئیس المفسرین' کہا جاتا ہے، کی 'تفسیر' کا نام جامع البيان عن تأويل آي القرآن ہے۔ خود مولانا فراہی لفظ تأويل کو ترجیح دیتے تھے اور کثرت سے اسی کا استعمال کرتے تھے۔ ان کے مشہور رسالے کا نام التكميل في أصول التأويل ہے۔

یا قرینے کی وجہ سے اس کا مفہوم اتنا واضح ہو جاتا ہے، کہ کسی تاویل کی گنجائش ہی نہیں رہتی۔[8] تاہم حقیقت یہ ہے کہ بسا اوقات کسی لفظ کے ایک قطعی مفہوم تک رسائی تنہا اس لفظ سے ممکن نہیں ہوتی، بلکہ اس کے لیے بہت سارے دیگر عوامل کو دیکھنا پڑتا ہے۔[9]

اس لیے ائمہ سے اس طرح کے اقوال روایت کیے گئے ہیں کہ ہماری راے، ہماری نظر

---

[7] ابو جعفر محمد بن جریر الطبری، جامع البيان عن تأويل آي القرآن تحقیق: محمود محمد شاکر (مکۃ المکرمۃ: دار التربیۃ والتراث، ت۔ن۔)، ج ۱، ص ۷۸۔ دوسری روایت میں إذا قلتُ في القرآن برأيي کی جگہ إذا قلتُ في القرآن بما لا أعلم کے الفاظ آئے ہیں (ایضاً)۔ ایک اور روایت میں إِنْ أَنَا قُلْتُ فِي كِتَابِ اللَّهِ مَا لَا أَعْلَمُ کے الفاظ ہیں۔ (ابو عبید القاسم بن سلام، فضائل القرآن (بیروت: دار ابن کثیر، ۱۹۹۵ء)، ص ۳۷۵)۔ ایک اور روایت کے الفاظ ہیں: إِذَا قُلْتُ عَلَى اللَّهِ مَا لَا أَعْلَمُ (موطأ الإمام مالك، كتاب الجامع، باب ما يخاف من اللسان، رقم: ۲۰۷۹)۔

[8] امام سرخسی فرماتے ہیں: سواء كان ذلك مما يرجع إلى صيغة الكلام بأن لا يكون محتملا إلا وجها واحدا ولكنه لغة عربية أو استعارة دقيقة فيكون مكشوفا ببيان الصيغة، أو يكون بقرينة من غير الصيغة، فيتبين به المراد بالصيغة لا لمعنى من المتكلم فينقطع به احتمال التأويل إن كان خاصا واحتمال التخصيص إن كان عاما. (أصول السرخسي، ج ۱، ص ۱۲۷)۔ حنفی فقہاے کرام کی تقسیم کے مطابق ظاہر اور نص بھی واضح الدلالہ ہوتے ہیں لیکن ان میں تأویل اور تخصیص کی گنجائش ہوتی ہے؛ مفسَّر میں تأویل اور تخصیص کا احتمال ختم ہو جاتا ہے، لیکن نسخ کا احتمال رہتا ہے؛ جبکہ محکم میں نسخ کا احتمال بھی ختم ہو جاتا ہے۔ آگے ہم ذکر کریں گے کہ مفسَّر کی دو قسمیں ہیں: ایک مفسَّر بنفسه اور ایک مفسَّر بغیرہ۔ ہر دو صورتوں میں اس کا ایک مفہوم قطعی طور پر ثابت ہو جاتا ہے۔

[9] ان میں بعض عوامل پر آگے تفصیلی بحث آرہی ہے۔ تعبیر قانون کے فن پر ایک مشہور کتاب کے مصنف کہتے ہیں کہ کسی قانون کے متعلق یہ کہنا کہ اس کا مفہوم اتنا واضح ہے کہ اس کی کوئی دوسری تعبیر ممکن ہی نہیں ہے، بذات خود تعبیر قانون ہی کا عمل ہے اور اس عمل کے لیے جب تک آپ نے کچھ مفروضات کو مسلمات کے طور پر قبول نہ کیا ہو، تب تک آپ یہ بات یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتے۔

میں، درست ہے لیکن اس میں غلطی کا احتمال ہے اور دوسرے فریق کی رائے، ہماری نظر میں، غلط ہے لیکن اس میں صحت کا احتمال ہے۔ اس رویے اور زاویہ نظر کا تعلق اس حدیث سے بھی ہے جس میں مجتہد کو اجر کی بشارت دی گئی ہے، خواہ اس کا اجتہاد اسے غلط نتیجے تک پہنچائے؛ اور اگر اس کا اجتہاد اسے درست نتیجے تک پہنچائے، تو اس کے لیے دہرے اجر کی بشارت ہے۔[10] اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اجتہادی مسائل میں بھی درست رائے ایک ہی ہوتی ہے لیکن اس تک کوئی پہنچ پاتا ہے اور کوئی نہیں پہنچ پاتا۔ یہ بات اپنی جگہ درست ہے کہ ہر مجتہد اپنے تئیں حق پر ہوتا ہے لیکن وہ ایسے امور میں یقینی طور پر نہیں کہہ سکتا کہ وہی عند اللہ بھی حق ہے۔ اس لیے جس طرف مجتہد کا رجحان ہو، وہ اس کی اتباع کرتا ہے، لیکن دوسری رائے کے لیے صحت کا، مرجوح ہی سہی، احتمال مانتا ہے۔

اس مسئلے کا ایک اور پہلو بھی اہم ہے۔ چونکہ رسول اللہ ﷺ خاتم النبیین ہیں اور آپ کے بعد تاقیامت کسی نئے نبی نے نہیں آنا، نہ ہی کوئی نئی شریعت آنے والی ہے، اس لیے ضروری ہے کہ جو شریعت آپ لائے وہ تاقیامت محفوظ رہے۔ اسی لیے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا تھا کہ اللہ تعالیٰ اس امت میں وقفے وقفے سے ایسے لوگ پیدا کرتا رہے گا جو اس کے لیے دین کی تجدید کرتے رہیں گے۔[11] پس یہ ممکن ہی نہیں ہے کہ امت نے قرآن کی کسی آیت کا صحیح مفہوم سمجھا ہی نہ ہو، یا سمجھا ہو لیکن بھول گئی ہو یا آگے نقل نہ کر سکی ہو۔

امام ابو حامد غزالی (م: ۵۰۵ھ/۱۱۱۱ء) نے واضح کیا ہے کہ جیسے نبی کو انفرادی طور پر عصمت حاصل ہے، ایسے ہی امت کو اجتماعی طور پر عصمت دی گئی ہے۔ وہ اجماع پر ایک اعتراض

---

[10] صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، رقم:۶۹۱۹۔

[11] سنن أبي داود، كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة، رقم:۴۲۹۱۔

نقل کرتے ہیں کہ چونکہ اجتہاد میں خطا کی گنجائش ہوتی ہے، تو امت کیسے ایسی چیز پر جمع ہو سکتی ہے جس میں خطا کا امکان ہو؟ اس کے جواب میں امام غزالی فرماتے ہیں:

إِنَّمَا يَجُوزُ الْخَطَأُ فِي اجْتِهَادٍ يَنْفَرِدُ بِهِ الْآحَادُ، أَمَّا اجْتِهَادُ الْأُمَّةِ الْمَعْصُومَةِ فَلَا يَحْتَمِلُ الْخَطَأَ كَاجْتِهَادِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقِيَاسِهِ؛ فَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ خِلَافُهُ لِثُبُوتِ عِصْمَتِهِ، فَكَذَا عِصْمَةُ الْأُمَّةِ مِنْ غَيْرِ فَرْقٍ.[۱۲]

خطا جو انفرادی طور پر کیے جانے والے اجتہاد میں ہو سکتی ہے۔ جہاں تک معصوم امت کے اجتہاد کی بات ہے، تو اس میں اسی طرح خطا کی گنجائش نہیں ہے جیسے رسول اللہ ﷺ کے اجتہاد اور قیاس میں اس کی گنجائش نہیں ہوتی کیونکہ آپ کی عصمت ثابت ہونے کی وجہ سے اس کے خلاف نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح امت کی عصمت ہے، بغیر کسی فرق کے۔

چنانچہ بعض امور کے متعلق قطعیت کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ یہ رائے درست ہے اور اس کے خلاف رائے غلط ہے کیونکہ اس رائے پر امت کا اجماع ہوا ہے۔[۱۳] اسی بنا پر امام غزالی نے یہ بھی بتایا ہے کہ جس معاملے پر اجماع ہو چکا ہو، اس کے متعلق از سر نو حکم معلوم کرنے کے لیے قرآن و سنت کا رخ کرنے کی ضرورت نہیں ہے:

يَجِبُ عَلَى الْمُجْتَهِدِ فِي كُلِّ مَسْأَلَةٍ أَنْ يَرُدَّ نَظَرَهُ إِلَى النَّفْيِ الْأَصْلِيِّ قَبْلَ وُرُودِ الشَّرْعِ ثُمَّ يَبْحَثَ عَنْ الْأَدِلَّةِ السَّمْعِيَّةِ الْمُغَيِّرَةِ فَيَنْظُرَ أَوَّلَ شَيْءٍ فِي الْإِجْمَاعِ فَإِنْ وَجَدَ فِي

[۱۲] ابو حامد محمد بن محمد الغزالی، المستصفی من علم الأصول (بیروت: دار الکتب العلمیۃ، ۱۹۹۳ء)، ص ۱۵۴۔

[۱۳] یہ اس صورت میں تو بالکل واضح ہے جب اجماع صریح ہو۔ اگر صحابہ کی موجودگی میں کسی دینی مسئلے پر رائے کا اظہار کیا گیا اور کسی نے اس کی مخالفت نہیں کی، تو حنفی فقہاے کرام اسے بھی اجماع قرار دیتے ہیں کیونکہ صحابہ کے متعلق یہ گمان نہیں کیا جا سکتا کہ کسی دینی امر پر ان کی موجودگی میں غلط رائے دی گئی ہو اور انھوں نے اس کے غلط ہونے کی نشاندہی نہ کی ہو۔ دوسرے فقہاے کرام اسے اجماع سکوتی قرار دے کر اجماع صریح سے نسبتاً کم تر حیثیت دیتے ہیں لیکن پھر بھی یہ بات مانتے ہیں کہ ایسے موقع پر اس رائے کے خلاف رائے قائم کرنے کے لیے کوئی بہت قوی دلیل ہونی چاہیے۔

الْمسْأَلةِ إجْماعًا ترْكَ النَّظرِ في الْكِتابِ والسُّنَّةِ.[14]

ہر نئے مسئلے میں مجتہد پر واجب ہے کہ پہلے اس طرف توجہ کرے کہ شریعت کے ورود سے قبل نفی اصلی کی حالت تھی۔[15] اس کے بعد وہ سمعی دلائل کی تلاش شروع کرے جن سے یہ نفی اصلی تبدیل ہو چکی ہو۔ تو سب سے پہلے وہ اجماع کو دیکھے، اور اگر اسے اجماع میں مسئلے کا حکم مل جائے، تو وہ قرآن و سنت میں حکم تلاش کرنا چھوڑ دے۔

امام غزالی کی اس ہدایت پر غامدی صاحب اور دیگر متجددین عمل کرتے، تو اجماعی مسائل کے لیے نیا حکم تلاش کرنے اور پہیہ دوبارہ ایجاد کرنے کی تکلیف سے خود بھی بچ جاتے اور امت کا بھی بہت سارا وقت غیر ضروری مسائل پر بحث میں ضائع ہونے سے بچا لیتے۔

پورے قرآن کے قطعی الدلالہ ہونے کا دعوی

مولانا فراہی نے تفاسیر میں اقوال کی کثرت سے پریشان ہونے والوں کو یہ بتا کر مطمئن کرنے کی کوشش کی کہ القرآن لا يحتمل إلا تأويلاً واحدًا (قرآن ایک سے زیادہ تاویل کی گنجائش نہیں رکھتا)۔[16] قرآن کریم کے واحد درست مفہوم تک رسائی کی کوشش تو تقریباً ہر مفسر قرآن کرتا ہے، لیکن کیا قرآن کی ہر آیت کے واحد درست مفہوم تک یقینی طور پر رسائی کا دعوی ہر شخص

---

[14] غزالی، المستصفی، ص ۳۷۴۔

[15] یعنی کسی کام کے لیے کوئی حکم نہیں تھا؛ نہ کوئی کام شرعاً واجب تھا، نہ حرام، نہ مباح، کیونکہ حکم شرعی کے لیے خطاب الشارع کا ہونا ضروری ہے جو ابھی آیا ہی نہیں ہے۔ امام غزالی واضح کرتے ہیں کہ اس مرحلے پر حکم توقف کا تھا، یعنی وحی کے آنے کا انتظار۔ مزید تفصیل غامدی صاحب کے اصول فطرت پر بحث والے باب میں آرہی ہے۔

[16] عبد الحمید الفراہی، رسائل الإمام الفراهي في علوم القرآن (اتر پردیش: دائرہ حمیدیہ، ۲۰۰۵ء)، ص ۲۳۰۔

کر سکتا ہے؟

مولانا فراہی نے اپنے رسالے التکمیل فی أصول التأویل میں اس بحث کی ابتدا میں یہ بات ذکر کی کہ اپنے تقوی اور زبان وشانِ نزول کے علم کی بنا پر صحابۂ کرام کے لیے قرآن کی ایک ہی تاویل تھی، اور وہ بہت کم سوال کرتے تھے، لیکن تابعین کے پاس شانِ نزول کا علم صحابہ کی نسبت کم تھا، اس لیے قرآن کی آیت کی تاویل کے لیے وہ آثارِ صحابہ کا رخ کرتے تھے؛ بعد میں فلسفہ و کلام اور سیاست و دیگر عوامل کی وجہ سے اختلافات میں اضافہ ہوا۔[17] اس کے بعد قرآن کی واحد درست تاویل تک رسائی کے لیے مولانا فراہی نے متعدد اصول ذکر کیے ہیں۔[18]

بعض منتخب سورتوں کی تفسیر کے مجموعے نظام القرآن کے مقدمے[19] میں مولانا فراہی نے یہ اصول بھی ذکر کیا ہے کہ 'قرآن قطعی الدلالہ ہے' اور یہ کہ متعدد تاویلات دراصل علم کی کمی اور قلتِ تدبر کی وجہ سے ہوتی ہیں۔[20] وہ یہ بھی بتاتے ہیں کہ تفاسیر میں متعدد اقوال اس لیے نقل کیے جاتے ہیں کہ ہمارے سامنے ممکن احتمالات آجائیں اور پھر ہم ان میں وہ قول منتخب کریں

[17] رسائل الإمام الفراہی، ص۲۲۹۔

[18] مثلاً فرماتے ہیں کہ کسی آیت میں تاویل کی متعدد وجوہ بیان کی جائیں، تو اس کی وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ لفظ مشترک ہو؛ پس ایسے مقامات پر موقع استعمال اور نظم، بہ الفاظِ دیگر سیاق و سباق، سے معلوم ہو سکتا ہے کہ مشترک کے متعدد معانی میں کون سا معنی مقصود ہے۔ اسی طرح وہ قرآن کے اسالیب، بالخصوص ایجاز کے اسلوب، کے متعلق علم کی اہمیت پر زور دیتے ہیں۔ رسائل الإمام الفراہی، ص۲۶۹۔

[19] یہ مقدمہ فاتحة نظام القرآن کے عنوان سے الگ رسالے کی صورت میں بھی شائع کیا گیا ہے۔ مولانا اصلاحی نے مولانا فراہی کی تفاسیر اور اس رسالے کا بھی ترجمہ کیا اور اب یہ مجموعۂ تفاسیرِ فراہی (لاہور: فاران فاؤنڈیشن، ۱۹۹۸ء) میں شامل ہے۔

[20] مجموعۂ تفاسیرِ فراہی، ص۴۴۔

جو ہمارے نزدیک راجح ہو۔"[21] اس سے معلوم ہوا کہ:

- جب مولانا فراہی کہتے ہیں کہ قرآن کا ایک ہی درست مفہوم ہے، تو ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ 'عند المتکلم'، یعنی عند اللہ، اس کا ایک ہی مفہوم ہوتا ہے، اگرچہ متعدد امور کی بنا پر یہ ممکن ہوتا ہے کہ مختلف مخاطبین اس کے مختلف معانی متعین کریں؛
- قرآن کے واحد درست مفہوم تک رسائی کی کوشش ضروری ہے لیکن یہ رسائی کبھی قطعی طور پر ہوتی ہے، جب دوسرے احتمالات کی یکسر نفی ہو، اور کبھی ظنی طور پر، جب کوئی ایک احتمال دوسرے احتمالات کی بہ نسبت راجح ہو۔

خود مولانا فراہی اپنا طریقہ یوں واضح کرتے ہیں:

> میں نے آیات کے معانی تفسیر کی کتابوں سے نہیں لیے ہیں، بلکہ خود آیات پر ان کے سیاق و سباق اور ان کی مماثل آیات کی روشنی میں غور کیا ہے۔ اس طرح جب چند آیتوں کے معنی روشن ہو گئے ہیں، تب میں نے تفسیر رازی یا تفسیر طبری اٹھائی ہے۔ ان میں کبھی تو ایسا ہوا کہ کوئی قول سلف کا میرے موافق مل گیا؛ کبھی میں سلف کے قول کے بالکل قریب قریب پہنچ گیا؛ اور کبھی ایسا بھی ہوا کہ جو معنی میری سمجھ میں آئے تھے، ان سے مجھے رجوع کرنا پڑا؛ اور ایسا بھی بارہا ہوا کہ کوئی مشکل ایسی پیش آ گئی جس کے لیے مجھے توقف کرنا پڑا۔"[22]

مولانا فراہی کے اس علمی اور محتاط اسلوب کا جب غامدی صاحب کے ڈسکورس کے ساتھ موازنہ کیا جائے، تو سب سے زیادہ یہ بات کھٹکتی ہے کہ وہ اپنے فہم قرآن کو عینِ قرآن قرار دے کر مسلمانوں کی پوری علمی روایت کو ایک نوع کے تحکم کے ساتھ بہ یک جنبشِ قلم ٹھکرا دیتے ہیں۔

---

[21] ایضاً، ص ۴۵۔

[22] ایضاً، ص ۴۵۔

غامدی صاحب کا نظریۂ قطعی الدلالہ

اپنی کتاب مقامات میں قطعی الدلالہ کے اصول کے لیے غامدی صاحب نے استدلال اس انداز میں پیش کیا ہے:

قرآن قطعی الدلالۃ ہے۔ چنانچہ اُس کے مخاطبین جب اُس کے کسی دعوے کو نہیں مانتے تو پوری شان کے ساتھ کہتا ہے کہ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُن مِّنَ ٱلْمُمْتَرِينَ (تمھارے پروردگار کی طرف سے یہی حق ہے، لہٰذا تم کسی شبہے میں نہ رہو)۔ اور انکار پر اصرار کریں تو اِسی بنا پر اُنھیں یہ کہہ کر مباہلے کا چیلنج دے دیتا ہے کہ یہ العلم ہے جو تمھارے پروردگار کی طرف سے آگیا ہے۔ اِس کے مقابلے میں ہر چیز محض کذب و افترا یا ظن و گمان ہے اور حق کے مقابلے میں ظن کوئی حیثیت نہیں رکھتا: إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا۔[۲۲]

یہ استدلال دراصل ایک منطقی مغالطے پر مبنی ہے جسے اصطلاح میں مصادرة علی المطلوب کہا جاتا ہے۔ اس مغالطے کو سمجھنے کے لیے یہ مثال دیکھ لیں: سونے کی تلاش میں جانے والے ایک گروہ کے دو افراد کو سونے کے دو ڈلے ملے۔ ایک شخص نے کہا کہ بڑا ٹکڑا میرا اور چھوٹا تمھارا۔ وجہ پوچھنے پر اس نے کہا: اس لیے کہ میں گروہ کا سربراہ ہوں۔ جب پوچھا گیا: تم سربراہ کیسے بنے؟ تو اس نے جواب دیا: اس لیے کہ میرے پاس سونے کا بڑا ٹکڑا ہے! قرآن کی آیت سے قرآن کے قطعی الدلالہ ہونے کے لیے استدلال بعینہ اس نوعیت کا ہے۔ کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ یہ کیسے معلوم ہوا کہ جن آیات سے آپ استدلال کر رہے ہیں، ان کا وہی ایک مفہوم ہے جو آپ یہاں بیان کر رہے ہیں؟

اس منطقی مغالطے کی بنا پر غامدی صاحب اصل سوال سے تعرض کرنے کے بجاے یہ

[۲۲] جاوید احمد غامدی، مقامات (لاہور: المورد، ۲۰۲۱ء)، ص ۱۳۱-۱۳۲۔

ثابت کرنے پر سارا زور لگا دیتے ہیں کہ قرآن مجید کی آیات کے متعدد مفاہیم بیان کیے جانے سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ یہ کلام ہی محتمل الوجوہ ہے۔ یقیناً ان باتوں میں تلازم نہیں ہے، اور ہم اس کے قائل بھی نہیں ہیں۔ ہمارا اعتراض تو یہ ہے کہ عند اللہ جو واحد درست مفہوم ہے، اس تک رسائی بعض اوقات قطعیت کے ساتھ نہیں، بلکہ ظنیت کے ساتھ ہوتی ہے اور یہ کہ جہاں قطعیت کے ساتھ رسائی ہوتی بھی ہے، وہاں بھی متعدد بار اس قطعیت کی وجہ کلام کے محض اندرونی شواہد نہیں ہوتے، بلکہ ان میں بیرونی شواہد (جیسے سنت اور اجماع) کا بھی اہم کردار ہوتا ہے۔ اس اصل مسئلے کو نظر انداز کر کے غامدی صاحب نثری شاعری کا نمونہ پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

> دنیا کی دسیوں زبانوں میں قرآن کے ترجمے ہوئے ہیں۔ اُنھیں دیکھ لیجیے کسی مترجم نے قرآن کی کسی ایک آیت کو بھی محتمل الوجوہ قرار دے کر اُس کا ترجمہ نہیں کیا، بلکہ ہر جگہ اپنی ترجیح قائم کی ہے اور اُسی کے مطابق ترجمہ کیا ہے۔ اِس کا منتہاے کمال امام فراہی کی تفاسیر اور استاذ امام امین احسن اصلاحی کی "تدبر قرآن" ہے، جن میں ترجمہ ہی نہیں، تفسیر میں بھی ہر جگہ ایک ہی قول کو ترجیح دی گئی ہے۔ اِس ترجیح سے اختلاف بھی کیا جا سکتا ہے، مگر یہ اختلاف خود اِس بات کی دلیل ہو گا کہ اختلاف کرنے والا کلام کو محتمل الوجوہ نہیں مانتا۔[۲۴]

اس نثری شاعری میں غامدی صاحب یہ بات نظر انداز کر رہے ہیں کہ وہ بار بار 'ترجیح' کی بات کر رہے ہیں اور ترجیح جس رائے کو دی جاتی ہے، وہ قطعی نہیں بلکہ ظنی ہوتی ہے، یعنی اس سے دوسرے احتمالات کی نفی نہیں ہوتی بلکہ صرف ان کا کمزور ہونا ہی معلوم ہوتا ہے۔

خود غامدی صاحب مقامات ہی میں ایک اور مضمون 'قطعی اور ظنی' میں فرماتے ہیں کہ

[۲۴] ایضاً، ص ۱۳۵-۱۳۶۔

قطعیت کا لفظ وہاں استعمال کیا جاتا ہے جہاں 'سرے سے احتمال نہ ہو'[25] اور یہ کہ 'اسی قطعیت کو علم سے تعبیر کیا جاتا ہے'[26] وہ مزید فرماتے ہیں کہ علم کے مقابلے میں ظن ہوتا ہے اور "اس میں احتمال کی نفی ممکن نہیں ہوتی، صرف ایک احتمال کو ترجیح دی جاسکتی ہے۔"[27] اس سے آگے انھوں نے جو کچھ فرمایا ہے وہ اس بات سے متناقض ہے اور اس میں اس پہلو کو بھی نظر انداز کیا گیا ہے کہ جب آپ نے دوسرے احتمالات کی نفی کرلی، تو آپ ظن کے مقام پر رہے ہی نہیں، بلکہ اس سے اوپر علم اور قطعیت کے مرتبے پر چلے گئے ہیں۔ اس تناقض کو نظر انداز بھی کیا جائے، تو آگے جو آپ نے فرمایا ہے، وہ زیادہ دلچسپ ہے:

> یہ حقیقت ہے کہ لفظ قطعیت کے جو معنی اوپر بیان ہوئے ہیں، قرآن کی تمام آیات اُنھی میں محصور ہیں۔ زیادہ تر آیتوں میں سرے سے کوئی احتمال نہیں ہے، اِس لیے کہ اُن کے الفاظ ہی اُن کی تفسیر ہیں اور اُن میں نسخ، تخصیص یا تبدیلی اور تغیر کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ اِن کے علاوہ جتنی آیتیں ہیں، اُن کی تعداد انتہائی قلیل ہے۔ تمام احتمالات اُنھی میں پیدا کیے جاتے ہیں، اِس کی وجہ یہ ہے کہ وہ محل تدبر ہیں اور تدبر کا حق ادا نہ کیا جائے تو مدعا مخفی رہ جاتا ہے۔[28]

یہاں پہلے اس پر نظر رہے کہ قطعیت میں انھوں نے وہ دائرہ بھی شامل کر لیا ہے، جہاں ظنی دلائل سے کسی ایک رائے کو ترجیح دے دی جائے۔ یوں قطعیت اور ظنیت کے مفاہیم تبدیل کرنے کے بعد یہ مان لیا ہے کہ 'انتہائی قلیل' تعداد ان آیات کی ہے جن میں احتمالات 'پیدا کیے

[25] ایضاً، ص ۱۳۷۔

[26] ایضاً، ص ۱۳۸۔

[27] ایضاً۔

[28] ایضاً، ص ۱۴۰۔

جاتے ہیں' اور جہاں 'تدبر کا حق ادا نہ کیا جائے تو مدعا مخفی رہ جاتا ہے ۔' اس کے بعد زعم اور تحکم ملاحظہ فرمائیں:

> لیکن اِس کے ساتھ یہ بھی حقیقت ہے کہ حق ادا کیا جائے تو دلیل روز روشن کی طرح واضح کر دیتی ہے کہ اُس کے مقابل میں کوئی ایسا احتمال نہیں ہے جسے یستند إلی أصل یعتد به قرار دیا جاسکے۔[29]

سوال یہ ہے کہ اپنی رائے کے متعلق اس قدر 'یقین و اذعان' کے ساتھ ایسا دعوی کون کر سکتا ہے، بالخصوص ان مقامات پر جہاں صدیوں سے امت کے انتہائی جلیل القدر ائمہ نے مسلسل اختلاف کیا ہو؟ یہ ہے اس انتہا پسندانہ رویے کی جڑ جس کے کئی مظاہر غامدی صاحب کے ڈسکورس میں نظر آتے ہیں اور جن پر اس کتاب میں آگے تفصیلی بحثیں آ رہی ہیں۔

قطعی الدلالہ کی تلوار

اپنی کتاب میزان میں اپنے فہمِ قرآن کو عینِ قرآن کے طور پر پیش کرنے سے قبل غامدی صاحب پہلی اینٹ یوں رکھتے ہیں:

> اللہ تعالیٰ نے حق و باطل میں امتیاز کے لیے قرآن اتارا ہے جو دراصل ایک میزان عدل ہے اور اِس لیے اتارا ہے کہ ہر شخص اِس پر تول کر دیکھ سکے کہ کیا چیز حق ہے اور کیا باطل۔ چنانچہ تولنے کے لیے یہی ہے۔ اِس دنیا میں کوئی چیز ایسی نہیں ہے جس پر اِسے تولا جاسکے۔۔۔ ہر معاملے میں یہی کتاب قول فیصل اور یہی صحیفہ معیار ہے۔ تمام اختلافات میں یہی مرجع قرار پائے گی۔ اِس پر کوئی چیز حاکم نہیں ہو سکتی، بلکہ علم و ہدایت کے قلم رو میں ہر جگہ اِسی کی حکومت قائم ہو گی اور ہر شخص پابند ہے کہ اِس پر کسی چیز کو مقدم نہ

---

[29] ایضاً۔

ٹھیرائے۔[۳۰]

پھر اس بنیاد پر رد ّا چڑھا کر پہلا نتیجہ یہ نکالتے ہیں:

> قرآن سے باہر کوئی وحی خفی یا جلی، یہاں تک کہ خدا کا وہ پیغمبر بھی جس پر یہ نازل ہوا ہے، اِس کے کسی حکم کی تحدید و تخصیص یا اِس میں کوئی ترمیم و تغیر نہیں کر سکتا۔[۳۱]

اتنا بڑا دعویٰ غامدی صاحب کس بنیاد پر کر رہے ہیں؟ یہاں انھوں نے کوئی دلیل نہیں دی لیکن اپنی پرانی کتاب میزان حصۂ اول میں انھوں نے اس کے لیے جو استدلال پیش کیا تھا، اس کا کچھ حصہ اب بھی ان کی کتاب برہان میں شائع کیا جاتا ہے۔ اس استدلال کا متعلقہ حصہ یہاں پیش کیا جاتا ہے۔ فرماتے ہیں:

> قرآن مجید واضح طور پر کہتا ہے کہ رسول قرآن کے لفظ و معنی میں کوئی ترمیم و اضافہ نہیں کر سکتا۔ وہ اِس بات کا پابند ہے کہ جو کلام اُس کی طرف نازل کیا گیا ہے، اُسے دوسروں تک پہنچانے کے ساتھ ساتھ وہ خود بھی ہر حالت میں اُس کے احکام کی پیروی کرے۔ قرآن کا ارشاد ہے:
>
> قُلْ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآيِ نَفْسِيٓ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ (یونس ۱۰ : ۱۵)
>
> ”کہہ دو: میں یہ حق نہیں رکھتا کہ اپنی طرف سے اِس قرآن میں کوئی ترمیم کر دوں۔ میں تو بس اُس چیز کا پیرو ہوں جو میری طرف وحی کی جاتی ہے۔“[۳۲]

یہاں غامدی صاحب یہ بات نظر انداز کر گئے ہیں کہ آیت میں جس چیز کی نفی کی جا رہی ہے وہ مِن

---

[۳۰] میزان، ص ۲۴۔

[۳۱] ایضاً، ص ۲۵۔

[۳۲] برہان (لاہور: المورد، ۲۰۰۰ء)، ص ۳۸۔

تِلقَاءِ نَفْسِی ہے، اور یہ تو کسی کا دعوی ہی نہیں ہے کہ (نعوذ باللہ) رسول اللہ ﷺ اپنی طرف سے قرآن میں کوئی ترمیم و تغییر کرتے تھے۔ اس کے برعکس دعوی تو یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی ساری زندگی وحی الٰہی کی رہنمائی میں تھی اور وہ تنہا اس مقام پر تھے کہ پوری قطعیت اور اذعان کے ساتھ بتا سکیں کہ قرآن کی کسی آیت کا مفہوم کیا ہے، کہاں بہ ظاہر لفظ عام ہے لیکن اس سے اصلاً مراد چند خاص افراد ہیں اور کون سا حکم عارضی طور پر ایک عبوری مدت کے لیے دیا گیا ہے جس کے بعد اس پر عمل درآمد روک لیا جائے گا۔

غامدی صاحب مطالبہ کرتے ہیں کہ قرآن کی وہ آیت بتلادی جائے جس میں رسول کے لیے یہ اختیار ذکر کیا گیا ہو۔ اس کے جواب میں قرآن کریم کی متعدد آیات پیش کی جا سکتی ہیں، لیکن ایسی ہر آیت پر غامدی صاحب اپنی قطعی الدلالہ کی تلوار چلا کر پوری قطعیت اور اذعان کے ساتھ دعوی کرتے ہیں کہ اس سے تو یہ مراد ہی نہیں ہے۔ پھر جب بالخصوص سورۃ النحل کی آیت ۴۴ کا ذکر کیا جاتا ہے جس میں قرآن نے خصوصاً رسول اللہ ﷺ کے لیے اس اختیار کا ذکر کیا ہے کہ وہ قرآن کریم کی تبیین کریں، تو غامدی صاحب یہ دعوی کر بیٹھتے ہیں کہ تبیین کے مفہوم میں تو نسخ شامل ہی نہیں ہے!

تبیین سے مراد

ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ

(سورۃ النحل، آیت ۴۴)

اور ہم نے تم پر بھی یاددہانی اتاری تا کہ تم لوگوں پر اس چیز کو اچھی طرح واضح کر دو جو ان کی طرف اتاری گئی ہے اور تا کہ وہ غور کریں۔

اس کے متعلق غامدی صاحب فرماتے ہیں:

"تبیین' کا لفظ کسی معاملے کی حقیقت کو کھول دینے، کسی کلام کے مدعا کو واضح کر دینے اور کسی چیز کے خفا کو دور کر کے اسے منصۂ شہود پر لانے کے معنی میں بولا جاتا ہے۔۔۔ 'تبیین' کوئی ایسی چیز نہیں ہوتی، جسے باہر سے لا کر کسی بات، کسی معاملے یا کسی کلام کے سر پر لاد دیا جائے۔ وہ کسی بات کی وہ کنہ ہے جو ابتدا ہی سے اس میں موجود ہوتی ہے، آپ اسے کھول دیتے ہیں۔ وہ کسی کلام کا وہ مدعا ہے جو اس کلام کی پیدائش کے وقت ہی سے اس کے ساتھ ہوتا ہے، آپ اسے واضح کر دیتے ہیں۔"

اس مفروضے پر غامدی صاحب تبیین کی یہ تعریف متعین کرتے ہیں:

"تبیین کسی کلام کے متکلم کے اس مدعا کا اظہار ہے جسے دوسروں تک پہنچانے کے لیے وہ اس کلام کو ابتدا ہی وجود میں لایا تھا۔"

آگے وہ قرار دیتے ہیں کہ اسی کو ہمارے ہاں "شرح" کہتے ہیں اور پھر وہ کہتے ہیں کہ کسی کلام کی شرح کے لیے ضروری ہے کہ وہ درج ذیل معیارات پر پوری اترے:

جو کچھ آپ متکلم کی طرف منسوب کر رہے ہیں، کیا اس کے الفاظ اپنے لغوی مفہوم کے اعتبار سے اس پر دلالت کرتے ہیں؟ کیا اس کے جملوں کی ترکیب کا نحوی تقاضا یہی ہے جو آپ بیان فرما رہے ہیں؟ کیا جملوں کے سیاق و سباق کی دلالت سے آپ نے یہ معنی اخذ کیے ہیں؟ کیا یہ متکلم کی عادت مستمرہ ہے کہ وہ اس طرح کے الفاظ جہاں استعمال کرتا ہے، اس

ایضاً، ص ۱۰، ۴۰۔

ایضاً، ص ۴۰۔ وہاں کسی ایسی بات کا اضافہ، جو پہلے سے موجود کلام کے مقتضیات میں موجود نہ ہو، غامدی صاحب کے نزدیک تبیین نہیں بلکہ اضافہ اور زیادت ہے؛ اسی طرح پہلے سے موجود بات کو کلام کے اطلاق سے نکالنا بھی تبیین نہیں ہے۔ اصولیین کی اصطلاح میں بات کریں تو زیادۃ علی النص اور نسخ دونوں کو وہ تبیین میں شامل نہیں سمجھتے۔

سے وہی کچھ مراد لیتا ہے جو آپ نے فرمایا ہے؟ کیا عقل عام کا ناگزیر اقتضا ہے کہ آپ کے اِس ارشاد ہی کو متکلم کا منشا قرار دیا جائے؟ آپ کسی کلام سے متعلق کسی بات کو 'شرح' یا 'تبیین' قرار دینا چاہتے ہیں تو اپنے قول کو ثابت کرنے کے لیے ان دلائل میں سے کوئی دلیل آپ کو لازماً پیش کرنی ہوگی۔[35]

تبیین کی یہ تعریف متعین کرنے کے بعد غامدی صاحب فرماتے ہیں 'نسخ' اس کے مفہوم سے باہر ہے اور سنت قرآن کی شرح تو کر سکتی ہے، لیکن سنت قرآن کے کسی حکم کو منسوخ نہیں کر سکتی۔ غامدی صاحب اس بحث میں یہ بات نظر انداز کر دیتے ہیں کہ نسخ حقیقت میں اس بات کی وضاحت ہے کہ جو حکم دیا گیا تھا، اس پر عمل درآمد کی مدت ختم ہو گئی ہے اور اسی لیے اسے تبیین یا بیان کی تعریف سے خارج کرنا محض تحکم ہے۔ امام سرخسی نسخ کی یہ حقیقت ان الفاظ میں واضح فرماتے ہیں:

> هو في حق الشارع بيان محض، فإن الله تعالى عالم بحقائق الأمور--- ثم إطلاق الأمر بشئ يوهمنا بقاء ذلك على التأبيد من غير أن نقطع القول به في زمن من ينزل عليه الوحي؛ فكان النسخ بيانا لمدة الحكم المنسوخ في حق الشارع، وتبديلا لذلك الحكم بحكم آخر في حقنا على ما كان معلوما عندنا، لو لم ينزل الناسخ۔[36]

وہ (نسخ) شارع کے حق میں بیانِ محض ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ تمام امور کے حقائق سے باخبر ہیں--- لیکن کوئی امر کھلا چھوڑ دینے سے ہمیں وہم ہوتا ہے کہ وہ ہمیشہ کے لیے ہے، اگرچہ جن پر وحی نازل ہو رہی تھی، ان کے دور میں ہم یہ بات قطعی طور پر نہیں کہہ سکتے تھے؛ پس شارع کے حق میں نسخ کا مطلب منسوخ حکم کی مدت کی وضاحت ہے، جب

---

[35] ایضاً، ص ۴۲۔ ۴۳۔

[36] أصول السرخسي، ج ۲، ص ۵۴۔

ہمارے حق میں اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ حکم کسی اور حکم سے تبدیل ہوا، ان معلومات کی بنا پر جو ہمیں میسر نہیں، اگر ناسخ نازل نہ ہوا ہوتا۔

اس کے بعد انھوں نے اس کی ایک بہت عمدہ مثال دی ہے:

بمنزلة القتل، فإنه انهاء الأجل في حق من هو عالم بعواقب الأمور لأن المقتول ميت بأجله بلا شبهة؛ ولكن في حق القاتل جعل فعله جناية على معنى أنه يعتبر في حقه، حتى يستوجب به القصاص، وإن كان ذلك موتا بالأجل۔[37]

اس کی مثال قتل کی طرح ہے؛ پس وہ اس ذات کے لیے جو تمام امور کے انجام سے باخبر ہے، وقتِ مقررہ کا ختم ہونا ہے کیونکہ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ مقتول اپنے مقررہ وقت پر مرا؛ لیکن قاتل کے حق میں اس کے فعل کو اس مفہوم میں جرم قرار دیا گیا کہ اسے اس کے نتائج بھگتنے ہوں گے، یہاں تک کہ اس سے قصاص لینا واجب ہو جاتا ہے، خواہ یہ موت اپنے مقررہ وقت پر ہو۔

یہی وجہ ہے کہ اصولیین عموماً بیان کی پانچ قسمیں ذکر کرتے ہیں: بیان تقریر، بیان تفسیر، بیان ضرورت، بیان تغییر اور بیان تبدیل؛ ان میں مؤخر الذکر کو نسخ کہا جاتا ہے۔

واضح رہے کہ یہ اس زمانے کی بات ہے (۱۹۸۰ء کی دہائی کے نصف اول کی) جب غامدی صاحب ابھی 'سنت' اور 'حدیث' میں فرق کے قائل نہیں تھے اور سنت / حدیث کے لیے کم از کم یہ حق مانتے تھے کہ وہ قرآن کریم کے عام کی تخصیص کر سکے۔ اب تو غامدی صاحب ارتقائی منازل طے کرتے ہوئے وہاں پہنچے ہیں جہاں سنت کو تو صرف 'عملی نوعیت' کے ان امور تک محدود کر چکے ہیں جنھیں رسول اللہ ﷺ نے بطور دین رائج کیا اور جو ہم تک امت کے عملی تواتر سے نقل کیے گئے، اور حدیث کے ذریعے تو اب وہ قرآن کی 'تحدید و تخصیص' کا بھی انکار کر چکے

[37] ایضاً۔

ہیں، جیسا کہ اوپر مذکورہ اقتباس میں گزر چکا۔ قرآن و سنت کے تعلق پر غامدی صاحب کی اس فکری قلابازی پر اگلے باب میں تفصیلی بحث آرہی ہے۔

قطعی الدلالہ کے لیے تبیین کی کیا ضرورت؟

غامدی صاحب فرماتے ہیں:

> اِس کے الفاظ کی دلالت اِس کے مفہوم پر بالکل قطعی ہے۔ یہ جو کچھ کہنا چاہتا ہے، پوری قطعیت کے ساتھ کہتا ہے اور کسی معاملے میں بھی اپنا مدعا بیان کرنے سے ہر گز قاصر نہیں رہتا۔ اِس کا مفہوم وہی ہے جو اِس کے الفاظ قبول کر لیتے ہیں، وہ نہ اِس سے مختلف ہے نہ متبائن۔ اِس کے شہرستان معانی تک پہنچنے کا ایک ہی دروازہ ہے اور وہ اِس کے الفاظ ہیں۔ وہ اپنا مفہوم پوری قطعیت کے ساتھ واضح کرتے ہیں۔ اُس میں کسی ریب و گمان کے لیے ہر گز کوئی گنجایش نہیں ہوتی۔[۳۸]

قرآن مجید کی طویل مدنی سورتوں میں بعض آیات میں 'یُبَیِّنُ اللّٰهُ' کی ترکیب استعمال ہوئی ہے۔[۳۹] مولانا اصلاحی ایسے مواقع پر یہ مفہوم اختیار کرتے ہیں کہ یہ آیات اسی سورۃ کے ابتدائی حصے میں نازل ہونے والی آیات کے کچھ عرصے بعد ان پہلی آیات میں مذکور احکام کی توضیحِ مزید کے لیے نازل ہوئی ہیں۔ بعض اوقات وہ قرار دیتے ہیں کہ بعض لوگوں کے لیے ان آیات کے سمجھنے میں کچھ مسائل تھے تو مزید وضاحت کے لیے یہ آیات آئیں؛ بعض اوقات اسی سے ملتی جلتی بات کچھ اور الفاظ میں کہہ دیتے ہیں۔ جاوید غامدی صاحب نے بھی بعینہ یہ موقف اپنایا ہے۔[۴۰]

---

[۳۸] میزان، ص۲۵۔

[۳۹] مثلاً سورۃ البقرۃ میں دیکھیے: آیت ۱۸۷، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۴۲۔

[۴۰] مثال کے طور پر مولانا اصلاحی کا موقف ہے کہ سورۃ النور کی ابتدا میں 'گھر کے اندر پردے' کے احکام بیان ہوئے ہیں؛ غامدی صاحب انھیں 'اختلاط مرد وزن کے آداب' قرار دیتے ہیں۔ اسی سورۃ کے آخر میں مزید احکام

تاہم بعض ایسے مواقع پر نہ صرف وہ تناقص میں مبتلا ہو جاتے ہیں، بلکہ ان کے موقف پر بعض سنگین نتائج بھی مرتب ہوتے ہیں جن کی طرف شاید ان کا دھیان نہیں جاتا۔ مثال کے طور پر سورۃ النور کی آیت ۱۳ میں واقعۂ افک کے سیاق میں یہ سوال کیا گیا ہے کہ جب ان بدبختوں نے ام المؤمنین سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا پر یہ سنگین الزام لگایا تو اسے ثابت کرنے کے لیے وہ چار گواہ کیوں پیش نہیں کر سکے؟

لَوْلَا جَآءُو عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ ۚ فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا۟ بِٱلشُّهَدَآءِ فَأُو۟لَٰٓئِكَ عِندَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْكَٰذِبُونَ

آخر یہ لوگ اپنے اس الزام کو ثابت کرنے کے لیے چار گواہ کیوں نہ لائے! تو جب یہ لوگ گواہ نہیں لائے تو لازماً اللہ کے نزدیک یہی لوگ جھوٹے ہیں۔

آگے آیت ۱۸ میں ارشاد ہوتا ہے:

وَيُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْءَايَٰتِ ۚ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

اور اللہ تمہارے لیے اپنی آیتیں کھول کھول کر بیان کیے دے رہا ہے اور اللہ علیم و حکیم ہے۔

اسی سورۃ میں پیچھے آیت ۴ میں یہ حکم دیا گیا تھا کہ اگر کوئی شخص کسی پاک دامن عورت پر زنا کی تہمت لگائے اور چار گواہ پیش نہ کر سکے، تو اسے ۸۰ کوڑے لگائے جائیں اور آئندہ کبھی اس کی گواہی قبول نہ کی جائے:

وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ

اور جو لوگ پاک دامن عورتوں پر الزام لگائیں، پھر اپنے الزام کے ثبوت میں چار گواہ نہ

ذکر ہوئے ہیں جنھیں اصلاحی صاحب اور غامدی صاحب پہلے سے موجود احکام کی توضیح مزید قرار دیتے ہیں کیونکہ ان آیات میں 'تبیین' کا ذکر آیا ہے۔

پیش کریں تو ان کو اَسّی کوڑے مارو اور ان کی کوئی گواہی کبھی قبول نہ کرو۔ یہی لوگ اصلی فاسق ہیں۔

اب اوپر مذکورہ اصول کی روشنی میں مولانا اصلاحی اور جناب غامدی کا موقف یہ ہونا چاہیے تھا کہ آیت ۱۳ کا تعلق آیت ۴ سے ہے اور اس وجہ سے آیت ۱۸ میں تبیین کی بات کی گئی ہے۔ تاہم حیران کن امر یہ ہے کہ یہ دونوں حضرات سورة النور کی آیت ۱۳ کو سورة النسآء کی آیت ۱۵ کے ساتھ جوڑ دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ چار گواہوں کی شرط پہلے سے ہی موجود تھی۔ مولانا اصلاحی فرماتے ہیں:

> یہ امر واضح رہے کہ اس طرح کے الزام کے ثبوت کے لیے چار گواہوں کی شہادت کا قانون اس سے بہت پہلے سورۂ نساء آیت ۱۵ میں نازل ہو چکا تھا۔[41]

مولانا اصلاحی کا یہ موقف شاید کئی لوگوں کو قابلِ اعتراض نہ لگے کیونکہ عموماً بھی مفسرین نے یہی رائے قائم کی ہے کہ سورة النسآء کی آیت ۱۵ کا نزول پہلے ہوا تھا؛ لیکن غامدی صاحب نے اس آیت کا جو مفہوم بیان کیا ہے، اس کی بنا پر یہاں بہت سنگین سوالات قائم ہوتے ہیں۔ پہلے سورة النسآء کی آیت ۱۵ دیکھ لیجیے:

> وَٱلَّتِي يَأۡتِينَ ٱلۡفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمۡ فَٱسۡتَشۡهِدُواْ عَلَيۡهِنَّ أَرۡبَعَةٗ مِّنكُمۡۖ فَإِن شَهِدُواْ فَأَمۡسِكُوهُنَّ فِي ٱلۡبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلۡمَوۡتُ أَوۡ يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلٗا
>
> اور تمھاری عورتوں میں سے جو بدکاری کی مرتکب ہوں تو ان پر اپنے اندر سے چار گواہ طلب کرو۔ پس اگر وہ گواہی دے دیں تو ان کو گھروں کے اندر محبوس کر دو، یہاں تک کہ موت ان کا خاتمہ کرے یا اللہ اُن کے لیے کوئی راہ نکالے۔

---

[41] تدبر قرآن، ج۵، ص ۳۸۴۔

غامدی صاحب کا موقف ہے کہ اس آیت میں مراد وہ عورتیں جو علانیہ بدکاری، یعنی قحبہ گری، کرتی تھیں۔ چنانچہ چار گواہوں کے متعلق وہ کہتے ہیں کہ: "یعنی اِس بات کے گواہ کہ یہ فی الواقع زنا کی عادی قحبہ عورتیں ہیں۔"[۴۲]

یہ امر ناقابلِ فہم ہے کہ غامدی صاحب سورۃ النور کی آیت ۱۳ کو سورۃ النسآء کی آیت ۱۵ کے ساتھ جوڑتے ہوئے یہ کیوں بھول گئے کہ سورۃ النور کی آیت ۱۳ میں ام المؤمنین کا ذکر ہے جبکہ سورۃ النسآء کی آیت ۱۵ میں ان کے بقول زنا کی عادی قحبہ عورتوں کے بارے میں حکم ہے؟ اگرچہ سورۃ النور کی آیت ۱۳ پر حاشیے میں انھوں نے اپنے جملے میں 'تک' کا اضافہ کیا ہے، لیکن اس سے مسئلے کی سنگینی کم نہیں ہوتی: "یہ اِس لیے فرمایا ہے کہ سورۂ نساء (۴) کی آیت ۱۵ میں زنا کی عادی عورتوں تک کے بارے میں یہی ہدایت کی گئی ہے۔" سوال یہ ہے کہ غامدی صاحب سورۃ النور کی آیت ۱۳ کو سورۃ النور ہی کی آیت ۴ کے ساتھ کیوں نہیں دیکھتے جبکہ وہاں پاک دامن عورتوں پر الزام لگانے والوں سے چار گواہوں کا مطالبہ کیا گیا ہے؟ یہ سوال اس لیے بھی اہم ہے کہ آگے آیت ۱۸ میں تبیین کا ذکر ہے اور خود ان کے اصولوں کی روشنی میں ان کا موقف یہ ہونا چاہیے تھا کہ آیت ۱۳ کا نزول آیت ۴ کے کچھ عرصے بعد تبیین و توضیح کے لیے ہوا۔

کیا وہ اس کے قائل ہیں کہ آیت ۱۳ اور آیت ۴ کا نزول اکٹھے ہوا ہے؟ اگر ہاں، تو اس صورت میں وہ تناقض میں مبتلا ہو جاتے ہیں کیونکہ اس صورت میں ماننا پڑے گا کہ تبیین کی آیت اس آیت کے ساتھ نازل ہوئی جس کی اس نے تبیین کی، جبکہ ان کا مفروضہ یہ ہے کہ پہلے کوئی حکم نازل ہوا، پھر اس کے متعلق بعض اشکالات یا سوالات پیدا ہوئے، تو پھر تبیین کے لیے آیات نازل ہوئیں۔ اس سوال کو یہیں چھوڑ کر اگلے سوال کی طرف جاتے ہیں۔

جب کلام قطعی الدلالہ ہے تو پھر تبیین یا توضیح مزید کی ضرورت کیوں پیش آتی ہے؟ کلام

---

[۴۲] البیان، ج ۱، ص ۴۶۳۔ اس موقف پر کتابِ ہٰذا میں الگ بحث آ رہی ہے۔

کے بعض مقتضیات بعض مخاطبین کی سمجھ میں کیوں نہیں آئے؟ کلام کے بعض لوازم کی بعد میں تصریح کیوں ضروری قرار پائی؟ پھر قرآن کے بعض احکام کی 'توضیحِ مزید' یا 'تفصیل' کی ذمہ داری رسول اللہ ﷺ کو کیوں دی گئی؟ کیا اس کے لیے محض لغت کی طرف رجوع کافی نہیں تھا، اور وہاں سے دلالت کی قطعیت معلوم نہیں کی جاسکتی تھی؟

قطعی الدلالہ کے قائلین کا طرزِ استدلال

اس سوال کے جواب میں غامدی صاحب کے حلقے کے ایک صاحبِ نے جواب عنایت کیا:

> اگر زبان سرے سے قطعی الدلالہ نہیں، تو فقہا کی قائم کردہ کلام کی دلالت کے اعتبار سے تقسیم بے معنی ہو جاتی ہے۔ اس کا صاف منطقی نتیجہ یہ ہے کہ قرآن سے ہدایت حاصل کرنا ناممکن ہے۔ گویا قرآن عملاً بے فائدہ ہو کر رہ جاتا ہے۔ یہ قرآن اور انسان سے دوستی ہے یا دشمنی۔ شاید اس سے بڑا کوئی الحاد نہیں کہ قرآن کو مانتے بھی ہیں اور اس سے ہدایت کی راہ بھی مسدود مانتے ہیں۔[۴۳]

اس عبارت کو بار بار پڑھنے کے بعد بھی میں نہیں سمجھ سکا کہ صاحب تحریر فقہاے کرام اور پوری امت کی تضلیل کر رہے ہیں یا خود اپنے مفروضے کی تغلیط؟ دلالت کی جو تقسیم فقہاے کرام نے کی ہے، اگر آپ کے نزدیک اس کا 'صاف منطقی نتیجہ' یہ ہے کہ قرآن سے ہدایت حاصل کرنا ناممکن ہے، تو آپ کے اس موقف کا بھی 'صاف منطقی نتیجہ' یہ ہے کہ دو میں سے ایک بات ماننی لازم ہو جاتی ہے:

- یا تو فقہاے کرام اور ان کے متبعین، یعنی امت کی غالب اکثریت، صدیوں سے قرآن کریم سے ہدایت حاصل نہیں کر سکے اور ان کے لیے قرآن 'عملاً بے فائدہ'

---

[۴۳] دیکھیے:
https://www.facebook.com/100000635954255/posts/1247735451924308/?rdid=pf8Qtg3gSJz6Z6Ez (Last visited 22 June 2024).

ہو کر رہ گیا؛ وہ قرآن اور انسان دشمنی میں مبتلا ہو گئے اور ایسے الحاد کا شکار ہو گئے کہ 'شاید اس سے بڑا الحاد نہیں'؛

- یا آپ کا یہ مفروضہ ہی غلط ہے۔

آگے مزید فرماتے ہیں:

> پھر اگر فقہا کی تقسیم ہی کو لے لیا جائے، یعنی کلام محکم، متشابہ، مجمل مفسر، وغیرہ ہوتا ہے تو کیا ہر ہر آیت کی ان تقسیمات کے مطابق تعیین دلالت پر ان کا اتفاق ہے؟[۴۴]

سوال یہ ہے کہ جو دعویٰ فقہاے کرام نے کیا ہی نہیں اسے ان کی طرف منسوب کیوں کیا جائے؟ کیا انھوں نے یہ کہا ہے کہ ہر آیت ان تقسیمات پر مشتمل ہوتی ہے؟ یا یہ کہا ہے کہ قرآن کے **بعض** الفاظ محکم ہیں، **بعض** مفسر، **بعض** نص، **بعض** ظاہر، **بعض** خفی، **بعض** مشکل، **بعض** مجمل اور **بعض** متشابہ؟ گویا آپ کے نزدیک دنیا بلیک اینڈ وہائٹ ہے اور وہ آپ کو دوسرے رنگوں کی پہچان کروا رہے ہیں۔

پھر اتفاق کی بھی خوب ہی کہی! اتفاق کا دعویٰ کیا کس نے ہے کہ آپ اس کی تردید کے چکر میں پڑ گئے؟ آپ نے جو تقسیم کی ہے، کیا اس پر اتفاق ہے؟ بلکہ کیا اس کے مفہوم پر خود آپ کے حلقے میں اتفاق ہے؟

آگے مزید فرماتے ہیں:

> پھر اگر کلام تفسیر و تبین کے بعد مخاطب کے ذہن میں اپنی دلالت میں واضح ہو گیا تو وہ اس کے لیے اپنی دلالت میں قطعی ہو گیا یا نہیں۔[۴۵]

یہ نتیجے کی طرف لگائی جانے والی وہ لمبی چھلانگ (jumping to conclusion) ہے جو غامدی صاحب کے ڈسکورس کا خاصہ ہے اور ان کے متاثرین میں بدرجۂ اتم پایا جاتا ہے۔ ذرا ٹھہر

---

[۴۴] ایضاً۔

کر اس جملے کے مقتضیات اور مفروضات پر غور تو کریں:

'تفسیر و تبیین کے بعد' ہی اگر 'کلام' نے 'مخاطب کے ذہن میں' واضح ہونا ہے تو اس سے چند اہم مفروضات سامنے آ گئے ہیں:

- اولاً: آپ کے نزدیک 'قطعی الدلالہ' سے مراد 'مخاطب کے ذہن میں' واضح ہونا ہے، جبکہ آپ کے ممدوح تو متکلم کی جانب سے اسے قطعی الدلالہ قرار دے رہے ہیں۔
- ثانیاً: کلام سے یہاں مراد قرآن کا وہ حصہ ہے جس کی تفسیر و تبیین ہو گئی اور وہ تفسیر و تبیین کے بعد ہی قطعی الدلالہ ہوا۔ سوال یہ ہے کہ تفسیر و تبیین سے پہلے اس کی کیا حیثیت تھی؟ کیا تب بھی وہ مخاطب کے ذہن میں واضح تھا؟ اگر نہیں، تو آپ کا بنیادی دعوی تو غلط ثابت ہوا، کیونکہ آپ تو کلام کو فی نفسہ قطعی الدلالہ قرار دیتے آرہے ہیں، جبکہ یہاں آپ قرار دے رہے ہیں کہ وہ تفسیر و تبیین کے بعد قطعی الدلالہ ہو جاتا ہے۔
- ثالثاً: کسی آیت کی تفسیر و تبیین چاہے قرآن کی دوسری آیات کریں یا رسول اللہ ﷺ کے قول، فعل یا تقریر سے اس آیت کی تفسیر و تبیین ہو، ہر دو صورتوں میں اس کی حیثیت پہلی آیت کے بعد، اس سے الگ اور مستقل ہے۔

یہیں سے وہ اصل بات سامنے آجاتی ہے جس سے ہمارے یہ کرم فرما گریز کر رہے ہیں۔ 'کلام' سے مراد کیا 'لفظ' ہے یا 'جملہ'؟ محض لفظ کی دلالت کئی معانی پر ہوتی ہے۔ جملے کا حصہ بن جانے پر ان کثیر معانی میں کوئی ایک معنی راجح ہو جاتا ہے۔ سیاق و سباق اور دیگر قرائن سے ہو سکتا ہے کہ کوئی ایک مفہوم قطعی ہو جائے، لیکن دوبارہ غور کریں کہ یہ 'سیاق و سباق' کوئی دو اور دو چار

[45] ایضاً۔

کی طرح کی چیز نہیں ہوتی اور یہ بھی غور کریں کہ سیاق و سباق کے علاوہ دیگر قرائن بھی مفہوم کے تعین میں اہم کردار ادا کرتے ہیں۔ اس کے بعد ہی کوئی ایک مفہوم متعین ہوتا ہے۔ گویا کلام بذاتِ خود اور تنہا، ہر جگہ، اپنے مفہوم میں قطعی نہیں ہوتا بلکہ بسا اوقات کسی ایک مفہوم کے راجح ہونے یا قطعی ہونے کے لیے اصل کردار دیگر قرائن کا ہوتا ہے۔

کلام کے قطعی الدلالہ ہونے میں خارجی ذرائع کا کردار

مثال کے طور پر ایک صاحب نے پرویز صاحب کے متعلق کہا کہ وہ لغوی تفسیر کرتے ہیں۔ میں نے عرض کیا کہ غامدی صاحب بھی تو لاتعداد مقامات پر یہی کرتے ہیں اور یہ ان کے اس اصول کا لازمی تقاضا ہے کہ قرآن پورا قطعی الدلالہ ہے۔ اس ضمن میں یہ مثال دی کہ ٱلرِّبَوٰا کو فقہاے کرام مجمل مانتے ہیں اور اس کی تفسیر کے لیے حدیث کا رخ کرتے ہیں،[46] جبکہ غامدی صاحب اسے مجمل ماننے کے بجائے اس کے مفہوم کے تعین کے لیے لغت اور تاریخ کی طرف جاتے ہیں۔ ان صاحب کا اگلا تبصرہ یہ تھا کہ قرآن نے ﴿لَا تَأۡكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓا﴾ کہہ کر سود کھانے سے منع کیا اور اس کا مفہوم بالکل واضح ہے، کسی اور طرف جانے کی ضرورت ہی کیا ہے! اب اس طرزِ استدلال پر بندہ کیا کہے!

سوال یہ ہے کہ 'ٱلرِّبَوٰا' کو فوراً ہی 'سود' قرار دینا اور اسے 'بالکل واضح' قرار دینا کہاں قطعی طور پر ثابت ہوا؟ سود کیا چیز ہے؟ کیا قرآن نے واقعی اسی چیز کو ٱلرِّبَوٰا کہا جسے ہم فارسی یا اردو میں سود کہتے ہیں؟ اصل میں ان صاحب نے چونکہ بچپن سے یہی سنا ہے کہ قرآن نے سود کی ممانعت کی ہے اور ربا سود کو کہتے ہیں تو اس لیے فوراً ہی اسے بالکل واضح قرار دیا۔ اسی طرح وہ قرار دیں

---

[46] أصول السرخسي، ج ۱، ص ۱۶۸-۱۶۹۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے: امام ابو بکر محمد بن احمد بن ابی سہل السرخسی، المبسوط (بیروت: دار الکتب العلمیہ، ۱۹۹۷ء)، ج ۱۲، ص ۱۲۷-۱۳۴۔

گے کہ اَلصَّلٰوۃ سے مراد نماز ہے اور یہ بالکل واضح ہے! حالانکہ غامدی صاحب نے جو طریقہ اَلرِّبٰوا کے لیے اختیار کیا اس کے مطابق تو یہاں بھی لغت اور تاریخ کی طرف جانا چاہیے تھا کہ لغت میں صَلٰوۃ دعا کو کہتے ہیں اور ایک خاص طرح کی دعا عرب مانگتے تھے، تو اسی کو قرآن نے اَلصَّلٰوۃ کہا۔ سوال یہ ہے کہ جب یہاں وہ یہ قرار دیتے ہیں کہ عربوں کی اَلصَّلٰوۃ کو رسول اللہ ﷺ نے تبدیل کیا اور اب اَلصَّلٰوۃ سے مراد وہی اَلصَّلٰوۃ ہے جو آپ ﷺ نے رائج کیا، تو یہی کچھ اَلرِّبٰوا کے بارے میں کیوں نہیں کہا جاتا کہ اس کا مفہوم وہ نہیں ہے جو لغتِ عرب میں ہے بلکہ وہ مفہوم ہے جو رسول اللہ ﷺ نے مقرر کیا؟

فقہاے کرام جب کہتے ہیں کہ اَلصَّلٰوۃ، اَلزَّکٰوۃ، اَلرِّبٰوا وغیرہ مجمل ہیں تو ان کی مراد یہی ہوتی ہے کہ ان الفاظ کے مفہوم کے تعین کے لیے لغت اور تاریخ کی طرف نہیں، بلکہ شارع کی توضیح اور تبیین کی طرف دیکھا جائے گا۔ اسی مفہوم میں وہ قرار دیتے ہیں کہ یہ الفاظ قطعی الدلالہ نہیں ہوئے، جب تک رسول اللہ ﷺ نے ان کی تفسیر نہیں کی۔ گویا یہ الفاظ 'مفسَّر بالغیر' یا 'قطعی بالغیر' ہو گئے ہیں۔ وہی بات جو ہمارے ممدوح نے کی 'تفسیر و تبیین کے بعد'!

ایک صاحب کے سامنے جب ایک صاحبِ علم نے 'قرء' کی مثال رکھی کہ یہ کیسے قطعی الدلالہ ہے، تو انھوں نے جھٹ سے جواب دیا کہ عدت تو اس لیے مقرر کی گئی کہ معلوم ہو کہ عورت حاملہ ہے یا نہیں، اس لیے یہاں مراد حیض ہے۔ سوال یہ ہے کہ یہ بات کہاں سے معلوم ہوئی کہ عدت 'اسی' مقصد کے لیے ہے؟ کیا اسی آیت سے؟ کیا کسی اور آیت یا حدیث یا عقلی دلیل سے؟ پہلی بات تو قطعاً غلط ہے اور دیگر صورتوں میں اس لفظ کی حیض پر دلالت بذاتِ خود قطعی نہیں، بلکہ دیگر دلائل کی بنیاد پر یہ دلالت ظنی یا قطعی قرار پائے گی، اگر وہ دلائل ظنی یا قطعی ہوں۔ مزید یہ کہ اگر عدت کا حکم اس وجہ سے ہے کہ حاملہ ہونا یا نہ ہونا معلوم ہو، تو غامدی صاحب کیا یہ بھی قرار دیں گے کہ اگر pregnancy test سے قطعی طور پر معلوم ہو کہ

عورت حاملہ نہیں ہے تو پھر عدت کی بھی ضرورت نہیں ہے؟ بالکل اسی طرح جس طرح وہ رویت ہلال کے متعلق کہتے ہیں؟"[47]

قطعی الدلالہ پر گفتگو میں خلطِ مبحث

کئی لوگ یہاں خلطِ مبحث میں مبتلا ہو گئے ہیں۔ اس لیے چند امور کی وضاحت ضروری ہے۔

۱۔ غامدی صاحب کا موقف یہ ہے کہ اگر پورے قرآن کو قطعی الدلالہ نہ مانا جائے تو وہ میزان اور فرقان باقی نہیں رہتا۔ ان کے متبعین آگے بڑھ کر یہ بھی کہتے ہیں کہ اس صورت میں قرآن کو کتابِ ہدایت ہی نہیں مانا جارہا اور یہ کہ ایسا کہنے والے بدترین الحاد کرتے ہیں! ہمارا موقف ہے کہ ایسا نہیں ہے! خود غامدی صاحب مانتے ہیں کہ:

- قرآن بہت کچھ presuppose کرتا ہے؛
- جسے وہ 'سنت' قرار دیتے ہیں، وہ قرآن سے مؤخر نہیں، بلکہ مقدم ہے، کیونکہ یہ ملتِ ابراہیمی کی روایت تھی جو عملاً رائج تھی اور اس میں رسول اللہ ﷺ نے مناسب تطہیر کر کے امت میں رائج کیا؛
- رسول اللہ ﷺ پہلے نہیں، بلکہ آخری نبی تھے اور اسی لیے پہلے سے موجود مذہبی روایت کو سمجھے بغیر قرآن کا صحیح مدعا نہیں سمجھا جاسکتا؛
- احادیث میں مذکور بہت سارے احکام قرآن ہی کے احکام کی توضیح اور توسیع ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ یہ سب کچھ الگ کر کے کیا صرف قرآن کے الفاظ کی لغوی تحقیق کی بنا پر قرآن کا 'واحد صحیح مفہوم' معلوم کیا جاسکتا ہے؟ ہمارے نزدیک اس سوال کا جواب نفی میں

---

[47] جس وقت یہ بحث چل رہی تھی، اس وقت مجھے معلوم نہیں تھا کہ غامدی صاحب واقعی اس کے قائل ہو چکے ہیں کہ اگر حمل ٹسٹ منفی آئے، تو عدت گزارنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ بعد میں ان کے اس موقف کا علم ہوا۔ اس پر بحث الگ باب میں آرہی ہے۔

ہے۔ بہ الفاظِ دیگر، ہمارا موقف یہ نہیں ہے کہ قرآن 'محتمل الوجوہ' ہے؛ بلکہ یہ ہے کہ جو ایک صحیح احتمال ہے، اسے قطعی طور پر سمجھنا بسا اوقات محض الفاظِ قرآن سے ممکن نہیں ہوتا، بلکہ اس کے لیے قرآن کے متن سے باہر کئی ذرائع کا استعمال ناگزیر ہوتا ہے۔

۲۔ غامدی صاحب کا موقف یہ ہے کہ قرآن کے 'شہرستانِ معانی' میں داخلے کا ایک ہی دروازہ ہے اور وہ ہیں اس کے الفاظ۔ مولانا اصلاحی اور مولانا فراہی کا موقف تھا کہ قرآن کریم میں جو اصطلاحات استعمال ہوئی ہیں، ان کا وہی مفہوم لیا جائے گا جو امت کے عمل میں تواتر سے نقل ہوا ہے۔ اس ضمن میں وہ صلوۃ، زکوۃ اور اسی طرح کی مثالیں دیتے ہیں۔ تقریباً یہی موقف جناب غامدی صاحب کا بھی ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ یہ اصطلاحات جو قرآن میں مذکور ہیں، اور جن کا مفہوم آپ سنتِ متواترہ سے لیتے ہیں، تو کیا وہ سنتِ متواترہ قرآن کے متن سے باہر ایک مستقل حقیقت نہیں؟ کیا اسی وجہ سے جناب غامدی صاحب کو مبادیِ تدبرِ قرآن کے بعد مبادیِ تدبرِ سنت نہیں لکھنے پڑے؟ تو پھر یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ قرآن کے 'شہرستانِ معانی' تک رسائی صرف اس کے الفاظ سے ہی ہو سکتی ہے؟ کیا کم از کم ان اصطلاحات کی حد تک ہی سہی، ان مفاہیم کے تعین کے لیے الفاظ کے بجائے 'امت کے متوارث عمل' کی طرف نہیں دیکھا جاتا؟ پس خود ان کے موقف میں یہاں تضاد پایا جاتا ہے کیونکہ کم از کم اصطلاحات کی حد تک تو مفاہیم تک رسائی قرآن کے محض الفاظ کے ذریعے نہیں ہو رہی، بلکہ اس کے لیے سنتِ متواترہ کی طرف دیکھنا ضروری ہے۔

۳۔ پھر مسئلہ صرف ان اصطلاحات تک محدود نہیں، جن کا مفہوم سنتِ متواترہ سے اخذ کیا جاتا ہے، بلکہ ان سے آگے بڑھ کر ان اصطلاحات کا آجاتا ہے، اور یہی سب سے سنگین مسئلہ ہے، جن کی توضیح 'امت کے متوارث عمل' سے نہیں، بلکہ احادیث، غامدی صاحب کے الفاظ میں 'رسول اللہ ﷺ کے قول، فعل یا تصویب کی روایات'، کے ذریعے ہوئی ہے۔ غامدی صاحب

چونکہ حدیث کو سنت سے الگ سمجھتے ہیں اور انھیں ثانوی حیثیت دیتے ہیں، اس لیے قطعی الدلالہ کی بحث میں سب سے بڑا مسئلہ وہاں پیدا ہو جاتا ہے جہاں حدیث میں قرآن کی کسی آیت، یا کسی لفظ، کا ایک خاص مفہوم بیان ہوا ہو اور غامدی صاحب اس مفہوم کو 'خلافِ قرآن' قرار دے کر مسترد کر دیتے ہیں۔ ایسے مواقع پر ان کا استدلال یہی ہوتا ہے کہ قرآن کے الفاظ قطعی الدلالہ ہیں، ان کا ایک ہی مفہوم ہے اور یہ حدیث اس مفہوم کے خلاف جا رہی ہے، اس لیے یہ ناقابلِ قبول ہے۔ ادنی تأمل سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں وہ 'اپنے فہمِ قرآن' کو قرآن کا قطعی مفہوم قرار دے رہے ہوتے ہیں۔ اسی بنا پر ان کی طرف انکارِ حدیث کی نسبت کی جاتی ہے اور اس کے جواب میں یہ کہنا کافی نہیں ہوتا کہ انھوں نے میزان یا البیان میں 'سیکڑوں' احادیث سے استدلال کیا ہے۔

مثال کے طور پر رجم کا مسئلہ ہی لیجیے۔ ساری بحث اسی اصول پر مبنی ہے کہ قرآن کی آیات کا یہ قطعی مفہوم ہے اور رجم کی احادیث اس قطعی مفہوم کے خلاف جا رہی ہیں۔ ربا کی مثال لے لیجیے۔ لغت میں ربا اضافے کو کہتے ہیں۔ قرآن نے اس کو اَلرِّبَوٰا کر کے ایک خاص اضافے تک مخصوص کر دیا۔ اب اس 'خاص اضافے' سے کیا مراد ہے جسے قرآن نے حرام قرار دیا ہے؟ غامدی صاحب اس کے تعین کے لیے لغت اور تاریخِ عرب[48] کی طرف جاتے ہیں اور پھر وہاں سے اَلرِّبَوٰا کا 'قطعی مفہوم' متعین کر چکنے کے بعد احادیث کا رخ کرتے ہیں اور جو احادیث انھیں اپنے اس مزعومہ 'قطعی مفہوم' سے ہم آہنگ نظر آتی ہیں انھیں قبول کر لیتے ہیں (جیسے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت: لا ربا إلا في النسيئة) اور جو روایات انھیں اس قطعی مفہوم سے متصادم نظر آئیں (جیسے حدیث عبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہ: الذهب بالذهب... مثلاً بمثلٍ، يداً بيدٍ) ان کی ایسی تاویل کرتے ہیں جو خود ان احادیث کے 'قطعی الدلالہ الفاظ' کے مفہوم کے خلاف ہوتی

[48] بالعموم ڈاکٹر جواد علی کی المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (القاهرة: دار الثقافة الدينية، ۱۹۹۳ء) ہی ان کے لیے تاریخِ عرب کی مستند ترین دستاویز ہے۔

ہے اور ایسے مواقع پر وہ بھول جاتے ہیں کہ ان کے موقف کے مطابق تو صرف قرآن نہیں، بلکہ 'زبان' ہی قطعی الدلالہ ہوتی ہے!

پس قطعی الدلالہ کی بحث میں سب سے اہم مسئلہ یہی ہے کہ کیا قرآن کے الفاظ تنہا، بغیر کسی بیرونی قرینے کے، اپنا واحد قطعی مفہوم بیان کرنے کے لیے کافی ہیں؟ غامدی صاحب لغت و تاریخ، سیاق و سباق اور سب سے بڑھ کر اپنے مزعومہ نظم قرآن سے ماخوذ مفہوم کو قرآن کے الفاظ کے مفہوم میں built-in سمجھتے ہیں۔ زیادہ سے زیادہ اس فہرست میں 'امت کے متوارث عمل' کا اضافہ ہو سکتا ہے۔ اس کے برعکس فقہاے کرام کے مطابق حدیث میں بیان شدہ مفہوم بھی قرآن کے الفاظ کے مفہوم میں built-in ہوتا ہے اور اس مفہوم کو لغت اور تاریخ پر فوقیت حاصل ہوتی ہے۔ چنانچہ جب قرآن میں اَلرِّبٰوا کا لفظ آتا ہے تو فقہاے کرام کے مطابق اس کا مفہوم وہی ہوتا ہے جو احادیث میں آیا ہے؛ جبکہ غامدی صاحب اس مفہوم کو اصل کی حیثیت دیتے ہیں، جو لغت و تاریخ میں آیا ہے اور حدیث کا بیان کردہ مفہوم ان کے لیے ثانوی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ وہ نکتہ ہے جسے اس بحث میں غامدی صاحب کے احباب بالعموم نظر انداز کر دیتے ہیں۔

۴۔ غامدی صاحب اور ان کے ائمہ کا یہ موقف تھا کہ فرقہ واریت کی بنیاد قرآن کی تاویل پر اختلافات ہیں۔ اس لیے انھوں نے یہ موقف اختیار کیا کہ قرآن کی صرف ایک ہی تاویل ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ انھیں ان کے حسنِ نیت کا اجر دے؛ لیکن سوال یہ ہے کہ کیا اس طرح فرقہ واریت ختم ہو جاتی ہے؟ جب خود غامدی صاحب کو یہ کہنا پڑا کہ 'عند اللہ' قطعی کیا ہے وہ تو اللہ ہی جانتا ہے اور ہمیں صرف اس قطعی مفہوم تک پہنچنے کی کوشش کرنی چاہیے، تو نتیجہ آخر میں یہی نکلا کہ تاویل کا اختلاف برقرار رہے، اور ہمیں دوسروں کے لیے یہ عقلی امکان مالینا چاہیے کہ ممکن ہے انھی کی تاویل صحیح ہو، خواہ میں اپنی تاویل کو قطعی مانوں۔ یہی موقف تو ابتدا سے ہی علما و فقہاء

کا رہا ہے۔

تاہم غامدی صاحب کے موقف کا ایک ایسا خطرناک نتیجہ نکلا جس کی طرف شاید خود ان کا خیال بھی نہیں گیا کہ انھوں نے قرآن کی جو تاویل اختیار کی ان کے 'متبعین باحسان'[49] اسی تاویل کو قرآن کا واحد صحیح تاویل مان لیتے ہیں اور دوسری تاویل کے لیے گنجایش ہی نہیں چھوڑتے۔ نتیجتاً امت کی غالب اکثریت، بلکہ بسا اوقات پوری امت، کی تغلیط اور تضلیل شروع کر دیتے ہیں۔ قطعی الدلالہ کے اصول سے فرقہ واریت کیا ختم ہوتی، اس نے ایک ایسے انتہا پسند فرقے کو جنم دیا ہے جو ہر معاملے کو سیاہ اور سفید ہی دیکھنا چاہتا ہے اور دوسرے رنگ اسے دکھائی ہی نہیں دیتے!

قرآن فہمی میں حدیث اور فہمِ صحابہ کا مقام

فقہاے کرام 'آیات' کے بجاے 'لفظ' کی دلالت کی بات کرتے ہیں اور قطعیت یا ظنیت کے لحاظ سے لفظ کو آٹھ قسموں میں تقسیم کرتے ہیں: محکم، مفسر، نص، ظاہر، خفی، مشکل، مجمل، متشابہ۔[50] ایک جانب مکمل قطعیت اور دوسری جانب مکمل ابہام؛ جبکہ درمیان میں قطعیت و ظنیت کے چھے مدارج۔ جب ہر لفظ کو صرف دو قسموں۔ قطعی الدلالہ اور ظنی الدلالہ۔ میں تقسیم کیا جاتا ہے اور یہ دعوی کیا جاتا ہے کہ قرآن تنہا مکمل طور پر قطعی الدلالہ ہے تو اس سے وہ شدید قسم کا تکبر جنم لیتا ہے جو صدیوں کی علمی روایت کو 'خلافِ قرآن' قرار دے کر اس پر خطِ تنسیخ پھیر دیتا ہے۔

---

[49] ان کے متاثرین خود مقلدین نہیں کہتے، اس لیے یہ ترکیب استعمال کر رہا ہوں۔

[50] فقہاے کرام 'قطعی الدلالہ' اور 'ظنی الدلالہ' کے بجاے 'واضح الدلالہ' اور 'خفی الدلالہ' کی تقسیم کرتے ہیں، لیکن غامدی صاحب چونکہ قطعی اور ظنی کی بات کرتے ہیں، اس لیے یہاں یہی تراکیب استعمال ہوئی ہیں۔ آگے اس مسئلے پر الگ بحث آ رہی ہے۔

یہ بات درست ہے کہ لفظ جب جملے کا حصہ بنتا ہے تو اس کی ظنیت میں کمی واقع ہو سکتی ہے۔ سیاق وسباق، سائل کے متعلق علم، تاریخی پس منظر، دیگر آیات و احادیث اور اسی طرح کے اور قرائن سے ظنیت کم ہوتی جاتی اور قطعیت بڑھتی جاتی ہے اور بالآخر ظنیت ختم اور قطعیت ثابت ہو سکتی ہے۔ یہ ایک پیچیدہ عمل ہے اور اتنا سادہ نہیں ہوتا کہ لفظ کا ایک ہی مطلب ہوتا ہے اور باقی سارے قرائن ثانوی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہ جنھیں ثانوی حیثیت دی جاتی ہے، در حقیقت انھی کے ذریعے تو لفظ کا مطلب متعین ہوتا ہے۔

﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٖ﴾ (سورۃ البقرۃ، آیت ۲۲۸) کو ہی لے لیجیے۔ ثَلَٰثَةَ کو فقہاے کرام خاص (specific) قرار دیتے ہیں اور مانتے ہیں کہ یہ قطعی الدلالہ ہے؛ اس کے معنی تین ہیں؛ نہ دو، نہ چار، نہ ساڑھے تین۔ لفظ قُرء البتہ فی الاصل ظنی الدلالہ ہے کیونکہ لغت میں اس کا اطلاق حیض پر بھی ہوتا ہے اور طہر پر بھی۔ اسے اصطلاحاً مشترک (equivocal) کہا جاتا ہے۔

فقہاے کرام مانتے ہیں کہ بعض الفاظ کا ابہام دور کرنے، یا کئی معانی میں کسی ایک کے تعین، کے لیے لغوی تحقیق کافی ہوتی ہے۔ یہ اس وقت جب لفظ خفی یا مشکل کی سطح کا ہو۔ البتہ وہ کہتے ہیں کہ لفظ جب مجمل ہو، تو اس کے مفہوم کے تعین کے لیے لغت کی طرف نہیں، بلکہ شارع کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اسی لیے ٱلصَّلَوٰة، ٱلزَّكَوٰة، ٱلرِّبَوٰا اور اس طرح کی دیگر اصطلاحات کا مفہوم وہ لغت کے بجائے حدیث سے متعین کرتے ہیں۔

پس مسئلے کی صحیح نوعیت یہ نہیں ہے کہ قرآن کی ساری آیات قطعی الدلالہ ہیں یا نہیں، بلکہ یہ ہے کہ کیا پورے قرآن کی دلالت تنہا قرآن سے قطعی طور پر معلوم کی جاسکتی ہے یا نہیں؟ مثال کے طور پر تمام فقہاے کرام مانتے ہیں کہ ابتدا میں وصیت فرض تھی کیوں کہ آیتِ وصیت (سورۃ البقرۃ، آیت ۱۸۰) میں ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمۡ﴾ کے الفاظ ہیں جن سے فرضیت ہی ثابت ہوتی ہے۔ البتہ بعد میں جب وراثت کی آیات نازل ہوئیں تو میت کے ترکے میں ورثا کے حصے

مقرر ہو گئے۔ اب سوال یہ ہے کہ اگر احادیث کو نظر انداز کیا جائے، تو کیا آیات مواریث میں ایسی کوئی تصریح موجود ہے کہ اب ورثا کے حق میں وصیت ناجائز ہو گئی؟ فحوائے کلام اور دیگر قرائن کی بات الگ ہے۔ کہنے والا تو یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ آیات مواریث نے وصیت کو تحفظ فراہم کیا ہے کیونکہ ان میں بار بار تصریح کی گئی ہے کہ یہ حصص وصیت کے بعد کے ہیں۔ تاہم تمام فقہاے کرام مانتے ہیں کہ کسی وارث کے حق میں کی گئی وصیت ناجائز ہے۔[۵۱] فقہاے کرام کے اس موقف کی بنیادی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قرار دیا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے ہر حق دار کو اس کا حق دے دیا ہے، اس لیے کسی وارث کے حق میں وصیت نہ کی جائے۔

میں یہاں اس بحث میں نہیں جانا چاہتا کہ کیا آیتِ وصیت کو آیاتِ مواریث نے منسوخ کیا ہے یا حدیث لا وصيّةَ لوارثٍ نے، لیکن صرف یہ واضح کرنا چاہتا ہوں کہ حدیث لا وصيّةَ لوارثٍ نہ ہوتی تو محض آیاتِ مواریث سے ورثا کے حق میں وصیت کے جواز کی منسوخی ثابت نہیں کی جاسکتی تھی۔ مولانا اصلاحی کا بیان کردہ یہ نکتہ بھی محض نکتہ ہی ہے کہ اللہ کی وصیت کو، جس کا حکم مواریث کے احکام کی ابتدا (سورة النسآء، آیت ۱۱) میں ہوتا ہے ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ﴾، انسان کی وصیت پر فوقیت حاصل ہے۔ اس سے بھی وصیت کا عدم جواز ثابت نہیں ہوتا۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے زید پر بکر کا دین ہو اور پھر عقد حوالہ کے ذریعے عمرو کی طرف دین منتقل ہو جائے، تو اب بھی اگر زید نے دین ادا کر دیا، تو اسے صحیح سمجھا جائے گا اور بکر یہ نہیں کہہ سکتا کہ زید اب دین ادا نہیں کر سکتا اور اب صرف عمرو ہی ادا کر دے، تو یہ صحیح ہو گا۔ چنانچہ جب تک حدیث لا وصيّةَ لوارثٍ ذہن میں نہ ہو، اس نکتے سے ورثا کے حق میں وصیت کا عدم جواز ثابت نہیں کیا جاسکتا۔

اس سے زیادہ سنجیدہ مسئلہ 'غیر وارث' رشتہ داروں کے حق میں وصیت کی فرضیت کا ہے۔ آیتِ وصیت کو اگر آیاتِ مواریث، یا حدیثِ لا وصيّةَ لوارثٍ، نے منسوخ کیا ہے، تو یہ بہ

[۵۱] البتہ دیگر ورثا اس کی اجازت دیں تو فقہاے احناف کے نزدیک پھر اس کا نفاذ جائز ہو جاتا ہے۔

ظاہر 'نسخ جزئی' ہے، یعنی وارث رشتہ داروں کے حق میں وصیت ناجائز ہوئی۔ سوال یہ ہے کہ کیا آیتِ وصیت 'عام' نہیں ہے اور اس کا اطلاق ان رشتہ داروں پر نہیں ہوتا جن کا وراثت میں حصہ نہ ہو؟ اگر ہوتا ہے، اور بہ ظاہر ہوتا ہے، تو ان کے حق میں وصیت کی فرضیت تو آیاتِ مواریث یا حدیثِ لا وصیّۃَ لوارثٍ سے منسوخ نہیں ہو سکتی۔ پھر کیا وجہ ہے کہ فقہاے کرام کی غالب اکثریت نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ غیر وارث رشتہ داروں کے حق میں وصیت جائز تو ہے، لیکن فرض نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جب ہم رسول اللہ ﷺ اور آپ کے صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے عمل کا جائزہ لیتے ہیں، تو معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے بعض نے غیر ورثا کے حق میں وصیت کی، بعض نے اس کی شدید تاکید بھی کی، اور بعض نے مال رکھنے کے باوجود غیر وارث رشتہ داروں کے حق میں وصیت نہیں کی۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک غیر وارث رشتہ داروں کے حق میں وصیت جائز تھی، بعض کے نزدیک مستحب بھی تھی، لیکن فرض بہر حال نہیں تھی۔ اب دیکھیں یہاں اصول کیا ہیں؟ یہ کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم فرض نہیں چھوڑ سکتے تھے اور وہ قرآن کو ہم سے بہتر سمجھتے تھے۔ ان اصولوں کے بعد ہی جب آیتِ وصیت اور دیگر نصوص کا جائزہ لیا جائے تو واضح ہو جاتا ہے کہ آیت وصیت میں جن رشتہ داروں کا ذکر ہے، وہ وہی ہیں جن کے لیے بعد میں وراثت میں حصے مقرر کیے گئے؛ باقی رہے غیر وارث رشتہ دار، تو ان کے حق میں وصیت کا جواز، نہ کہ فرضیت، احادیث اور صحابۂ کرام کے طرزِ عمل سے معلوم ہوتا ہے۔

مکرر عرض ہے کہ مسئلے کی صحیح نوعیت یہ ہے کہ کیا پورے قرآن کی دلالت تنہا قرآن سے قطعی طور پر معلوم کی جا سکتی ہے یا نہیں؟ اسی وجہ سے یہ مسئلہ محض پورے قرآن کی دلالت کو قطعی ماننے یا نہ ماننے کا نہیں ہے بلکہ قرآن فہمی میں حدیث اور فہم صحابہ کے مقام کے تعین کا بھی ہے۔

فقہاے کرام کے موقف اور غامدی صاحب کے موقف کا فرق

غامدی صاحب کے ایک عذر خواہ کا کہنا ہے کہ فقہاے کرام جسے قطعی الدلالہ کہتے ہیں وہ کچھ اور چیز ہے اور فراہی مکتبِ فکر کے منتسبین جسے قطعی الدلالہ کہتے ہیں وہ چیزے دیگر است۔ ایسا نہیں ہے۔

فقہاے کرام اسی کلام کی دلالت کے متعلق بات کر رہے ہیں جسے مکتب فراہی کے منتسبین قعی الدلالہ مانتے ہیں۔ اس لیے جو سوالات اٹھے ہیں، ان سے پہلو تہی نہیں کی جاسکتی۔ خلطِ مبحث سے بچنے کا آسان طریقہ یہ ہے کہ مکتب فراہی کے منتسبین یا تو وہ اصطلاحات استعمال نہ کریں جو صدیوں سے ایک خاص مفہوم میں استعمال ہوتی آرہی ہیں؛ یا اگر وہ ان اصطلاحات کو استعمال ہی کر رہے ہیں تو پھر یہ واضح کریں کہ کیسے اس اصطلاح کے اس خاص مفہوم میں قرآن پورے کا پورا قطعی الدلالہ ہے۔

ایک مثال ہم نے دی تھی کہ فقہاے کرام کے مطابق اَلرِّبَوٰا حرام تو ہے، لیکن مجمَل ہے۔ ان کے نزدیک اتنی بات تو محکم ہے، اور بہ الفاظ دیگر قطعی الدلالہ ہے، کہ اَلرِّبَوٰا حرام ہے؛ لیکن اَلرِّبَوٰا سے مراد کیا ہے؟ یہ مجمَل ہے اور اس لیے خفی الدلالہ ہے۔ اس خفاء کو دور کرنے کے لیے فقہاے کرام لغت کے بجائے حدیث کا رخ کرتے ہیں۔ چنانچہ ان کے نزدیک حدیثِ عبادہ میں بیان کردہ اصول حرمتِ ربا کی توضیح کرتے اور اَلرِّبَوٰا کا مفہوم متعین کرتے ہیں۔

اس کے برعکس غامدی صاحب کے نزدیک نہ صرف اَلرِّبَوٰا کی حرمت قطعی الدلالہ ہے، بلکہ اَلرِّبَوٰا بھی مجمل نہیں بلکہ قطعی الدلالہ ہے۔ ان کا موقف ہے کہ سارے عرب جانتے تھے کہ اَلرِّبَوٰا کیا ہے؟ اس زاویے سے جب وہ احادیثِ ربا کی طرف آتے ہیں تو وہاں وہ ایسا transaction دیکھ لیتے ہیں جو عربوں میں رائج ہی نہیں تھا۔ اب بجاے اس کے کہ وہ اس

معاملے کو قانونی اصول اور ربا کے تصور کی وضاحت سمجھیں، وہ کہتے ہیں کہ ربا تو ہوتا ہی ادھار کے معاملے میں ہے اور یوں وہ حدیث کی تاویل شروع کر دیتے ہیں اور جن احادیث کی تاویل ممکن نہ ہو، انھیں یا نظر انداز کر دیتے ہیں یا نا قابل قبول قرار دیتے ہیں۔

یہ محض ایک مثال ہے۔ اس زاویے سے دیکھیں تو غامدی صاحب کے ڈسکورس میں بہت سی مثالیں اور بھی مل جائیں گی۔ اس لیے سوال وہی ہے جو میں نے بہت پہلے آپ لوگوں کے سامنے رکھا ہے کہ کیا پورے کا پورا قرآن تنہا، بغیر خارجی قرائن کے، محض اپنے الفاظ کی بنیاد پر اپنا پورا مفہوم قطعی طور پر واضح کرتا ہے؟ اس کے جواب میں قرآن کی آیات نہ پیش کریں کیونکہ، جیسا کہ پیچھے واضح کیا گیا، یہ مصادرہ مطلوب کا مغالطہ ہو جائے گا۔

قطعی الدلالہ / ظنی الدلالہ یا واضح الدلالہ / خفی الدلالہ

قطعی الدلالہ پر جاری بحث میں مقاصدی فکر کے ایک علم بردار نے بھی اپنا حصہ ڈال کر اس پر اپنے موقف کا اظہار کیا ہے، جو بعض پہلوؤں سے غامدی صاحب کے موقف کی نسبتاً بہتر ترجمانی محسوس ہوتی ہے، اگرچہ بعض امور پر وہ غامدی صاحب کے موقف سے اختلاف بھی رکھتے ہیں۔ [52] اس بارے میں چند نکات پیشِ خدمت ہیں:

۱۔ صاحبِ تحریر نے بھی قرآن مجید کے قطعی الدلالہ ہونے کے لیے قرآنی آیات سے استدلال کیا ہے۔ اس پر عرض ہے کہ قرآن کے قطعی الدلالہ ہونے کے لیے قرآن ہی کی آیات سے استدلال مصادرہ مطلوب کا مغالطہ ہے۔ کوئی پوچھ سکتا ہے کہ جن آیات سے آپ قطعیت

---

[52] دیکھیے:
https://www.mukaalma.com/6742/?fbclid=IwZXh0bgNhZW0CMTEAAR2MT91G0IptSGaQPLqVThRf54n8MiipaX8SqF-ksB37JFN8NgfOPbdFvIM_aem_0wdFSvYU6I-5JwSSUahIyQ (Last visited: 8 July 2024).

ثابت کر رہے ہیں کیا وہ بذات خود اس مفہوم میں قطعی ہیں کہ ان کا ایک ہی مفہوم ہو، وہی جو آپ لے رہے ہیں؟ امام رازی جب الفاظ کے بجائے عقلی برہان کی قطعیت کا دعوی کرتے ہیں تو وہ اسی پہلو سے بات کر رہے ہوتے ہیں، لیکن مولانا اصلاحی اور جناب غامدی نے قرآن کے الفاظ کے ساتھ امت کی 'جذباتی وابستگی' کو بنیاد بنا کر، نہ کہ کسی عقلی دلیل پر، امام رازی کے موقف کو کمزور قرار دیا ہے اور بعد کے اصحابِ علم نے بھی ان کی پیروی میں امام رازی کی بات کو بہت ہلکا لیا ہے۔ بے شک امام رازی کی بات مسترد ہی کر دیں، لیکن ایک دفعہ ان کی اصل دلیل کا جواب دینے کی کوشش تو کریں۔

۲۔ رضاعتِ کبیر کے جس مسئلے کے متعلق صاحبِ تحریر فرماتے ہیں کہ اس طرح کے مسائل میں خبرِ واحد کی وجہ سے قرآن کے الفاظ کی قطعیت کو ظنی بنا دیا جاتا ہے۔ یہ بات لکھتے ہوئے ان کی توجہ شاید اس طرف نہیں گئی کہ اس مسئلے میں عصر حاضر میں قرآن کی قطعیت کے سب سے بڑے علم بردار جناب غامدی کا موقف یہ ہے کہ رضاعتِ کبیر کی یہ روایات صحیح اور قابلِ قبول ہیں اور یہ کہ ان سے قرآن کی قطعیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا؟[۵۳] بہ الفاظِ دیگر، کم از کم یہ مسئلہ تو قرآن کے قطعی الدلالہ ہونے کے موقف کا محرک نہیں ہے۔

---

[۵۳] میزان، حصۂ اول (۱۹۸۵ء) میں غامدی صاحب نے اس موضوع پر باقاعدہ مضمون لکھا تھا۔ موجودہ میزان میں اس کا خلاصہ ان الفاظ میں دیا گیا ہے:

> یہاں کسی شخص کو ابو حذیفہ رضی اللہ عنہ کے منہ بولے بیٹے سالم کی بڑی عمر میں رضاعت سے غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے۔ زیادہ سے زیادہ جو بات اِس واقعے سے معلوم ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ منہ بولے بیٹوں کے بارے میں قرآن کا حکم آجانے کے بعد جو صورت حال ایک گھرانے کے لیے پیدا ہو گئی، اُس سے نکلنے کا ایک طریقہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُنھیں بتایا ہے۔ اِسے کسی مستقل حکم کی بنیاد نہیں بنایا جا سکتا۔ (ص ۴۱۵)

۳۔ صاحب تحریر کی سب سے دل چسپ بات یہ ہے کہ دینی و شرعی مصطلحات، جیسے اَلصَّلٰوۃَ، اَلزَّکٰوۃَ، اَلرِّبٰوٰا، ظنی الدلالہ نہیں بلکہ مجمَل ہیں اور سنت نے ان کی تبیین کر دی ہے۔

یہاں کئی امور قابلِ غور ہیں:

- اولاً یہ کہ غامدی صاحب سنت اور حدیث میں فرق کرتے ہیں اور چاہے اَلصَّلٰوۃ اور اَلزَّکٰوۃَ کے مفاہیم وہ 'امت کے متوارث عمل' سے ہی، جسے وہ سنت کا نام دیتے ہیں، اخذ کریں، کم از کم اَلرِّبٰوٰا کا مفہوم وہ حدیث سے متعین نہیں کرتے۔ اسی طرح کئی دیگر مصطلحات، یا مجمل الفاظ، کا مفہوم وہ حدیث کے بجائے لغت سے متعین کرتے ہیں اور اسی کو قرآن کے قطعی الدلالہ ہونے کا لازمی تقاضا گردانتے ہیں۔ یہی اصل محلِ نزاع ہے۔
- ثانیاً یہ کہ 'ظنی الدلالہ' اور 'مجمَل' میں فرق کیا ہے؟ کیا غامدی صاحب جس طرح الفاظ کو قطعی الدلالہ اور ظنی الدلالہ (بلیک اینڈ وہائٹ) میں تقسیم کرتے ہیں اس کا لازمی مطلب یہ نہیں مجمل کو ظنی الدلالہ ہی سمجھیں کیونکہ اس کا مفہوم تبیین سے قبل واضح نہیں ہوتا؟ مسئلہ یہ ہے کہ جس طرح غامدی صاحب کے مکتب میں قطعی الدلالہ کا مفہوم ہی ابہام کا شکار ہے، اسی طرح ان کے ہاں ظنی الدلالہ بھی ایک نہایت مبہم تصور ہے اور ان دونوں تصورات کے core (جوہر) سے ذرا penumbra (سایہ/حاشیہ) کی طرف جائیں، سرمئی علاقہ (grey area) میں جائیں، تو قطعی اور ظنی دونوں ہی ہاتھ سے نکل جاتے ہیں۔[۵۴]

[۵۴] مایہ ناز فلسفی قانون رونالڈ ڈوورکن (م: ۲۰۱۳ء) نے مثال دی ہے کہ اگر قانون نے کسی راستے پر vehicle لے جانے کی ممانعت کی، تو vehicle یعنی گاڑی کے تصور میں کیا کچھ شامل ہوگا؟ اس ممانعت کا یقینی اطلاق ٹرک، کار اور بس پر ہوگا لیکن کیا اس کا اطلاق بائیسکل یا ٹرائیسیکل پر بھی ہوگا کہ وہ بھی پہیوں سے

- ثالثاً (اور یہ سب سے اہم مسئلہ ہے) یہ کہ فقہاے کرام لفظ کو قطعی الدلالہ اور ظنی الدلالہ کے بجائے 'واضح الدلالہ' اور 'خفی الدلالہ' میں اور پھر ان میں سے ہر ایک کو ذیلی چار قسموں میں تقسیم کرتے ہیں۔ اس spectrum (طیف) کی ایک انتہا سے دوسری انتہا تک جائیں تو خفاء کی انتہائی شکل (متشابہ) سے ظہور کی انتہائی قسم (محکم) پر پہنچ جاتے ہیں۔ درمیان میں خفاء اور ظہور کے بیچ کئی پرتیں ہیں۔ واضح الدلالہ کی آخری دو قسموں، محکم اور مفسر، میں تاویل کی گنجائش نہیں ہوتی (محکم میں نسخ کی بھی گنجائش نہیں ہوتی)؛ اس لیے غامدی صاحب قطعی الدلالہ کا جو مفہوم لے رہے ہیں، اس مفہوم میں یہی دو قسمیں 'قطعی الدلالہ' ہو سکتی ہیں۔ مفسر سے نیچے واضح الدلالہ کی دو قسمیں (نص اور ظاہر) بھی فقہاے کرام کے نزدیک 'قطعی الدلالہ' نہیں ہیں، خواہ وہ نسبتاً واضح الدلالہ ہوں۔ پھر ظاہر سے نیچے تو خفی الدلالہ کی حد شروع ہو جاتی ہے۔ یہاں سب سے پہلے خفی اور پھر مشکل کے مدارج آتے ہیں جن کا خفاء لغوی تحقیق سے دور کیا جا سکتا ہے۔ اس کے بعد ہی مجمل کی باری آتی ہے جس کا خفاء لغت سے دور نہیں کیا جا سکتا بلکہ شارع کی تبیین سے ہی دور ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے دیکھیں تو جسے فقہاے کرام مجمل کہتے ہیں، وہ غامدی صاحب کے 'ظنی الدلالہ' کی بھی آخری حدود میں ہے کیوں کہ اس کا 'واحد مفہوم' لغوی تحقیق سے معلوم ہی نہیں کیا جا سکتا۔

چلتی ہیں؟ کیا اس کا اطلاق وھیل چیئر پر بھی ہو گا؟ Vehicle کے تصور کا core کیا ہے اور جو چیزیں penumbra میں آتی ہیں، ان پر قانون کے اطلاق میں قانون کے لفظ کے علاوہ کن عوامل کا کردار ہوتا ہے؟ شارع کے قصد (Intention of the Lawgiver) کا تعین قانون کے لفظ کے علاوہ کن چیزوں سے کیا جاتا ہے؟

۴۔ صاحبِ تحریر مزید فرماتے ہیں کہ "اجتہادی دلالات کے نتیجے میں حاصل ہونے والا حکم منصوص کی طرح نہیں ہوتا، بلکہ ظنی ہوتا ہے۔" عرض ہے کہ اس عبارت میں لفظ منصوص ظنی الدلالہ ہے کیونکہ یہ 'محتمل الوجوہ' ہے۔ تبیین اس اجمال کی یہ ہے کہ غامدی صاحب کے حلقے کے ہمارے کرم فرما ہر حکم کو جو قرآن کے الفاظ میں موجود ہو، منصوص مان لیتے ہیں اور یہ بھول جاتے ہیں کہ جب قرآن کی آیت کو نص کہا جاتا ہے تو اس کا مفہوم کچھ اور ہوتا ہے اور جب ظاہر، نص، مفسر اور محکم کی تقسیم کی جاتی ہے، تو وہاں نص سے مراد کچھ اور ہوتی ہے۔ جب قرآن کی آیت یا کسی حدیث کو نص کہا جاتا ہے تو یہاں نص انگریزی لفظ text کے مفہوم میں بولا جاتا ہے۔ دوسری طرف جب وضوح اور خفاء کے لحاظ سے ظاہر اور نص میں فرق کیا جاتا ہے تو ظاہر لفظ کے apparent مفہوم کے لیے بولا جاتا ہے جو وضوح کا پہلا درجہ ہے، لیکن اسے قطعیت نہیں کہا جاسکتا؛ نص اس کے بعد کا درجہ ہے جب اس ظاہری مفہوم کے ساتھ 'سیاق' کی دلالت بھی شامل ہو جائے۔

عام طور پر یہ مثال دی جاتی ہے کہ ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ والی آیت[55] بیع کی حلت اور ربا کی حرمت میں ظاہر ہے لیکن بیع اور ربا کے درمیان فرق کے بارے میں نص ہے۔ ایک اور مثال یہ دی جاتی ہے کہ سورۃ النسآء میں ان عورتوں کی تفصیل دینے کے بعد جن سے نکاح حرام ہے، فرمایا گیا ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾[56] دوسری طرف امہات المؤمنین کے ساتھ نکاح کی حرمت ان الفاظ میں بیان کی گئی ہے ﴿وَلَآ أَن تَنكِحُوٓاْ أَزْوَٰجَهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦٓ أَبَدًا﴾[57] یہاں سورۃ النسآء کی آیت کو ظاہر اور سورۃ الاحزاب کی آیت کو نص کہا جاتا ہے۔ نیز

[55] سورۃ البقرۃ، آیت ۲۷۵۔

[56] سورۃ النسآء، آیت ۲۴۔

[57] سورۃ الأحزاب، آیت ۵۳۔

چونکہ یہاں أَبَدًا کا لفظ آیا ہے جس سے تابید/ ہمیشگی ثابت ہوتی ہے، تو یہ محکم بھی بن گئی اور قطعیت کے آخری درجے میں پہنچ گئی۔

اب مسئلہ یہ ہے کہ غامدی صاحب کے حلقے میں یہ تمام احکام 'قطعی الدلالہ' ہیں اور وہاں درمیانی مدارج میں فرق نہیں کیا جاتا، بلکہ سب کو منصوص مانا جاتا ہے، حالانکہ جب تفصیلی بحث میں جاتے ہیں تو مانتے ہیں کہ یہاں کوئی تعارض نہیں ہے اور اس حکم کا محل یہ ہے اور اس کا یہ ہے۔ وہ یہ بھول جاتے ہیں کہ اس طرح وہ تناقض میں مبتلا ہو رہے ہیں کیونکہ اگر دونوں احکام قطعی ہیں تو پھر ان کے درمیان تعارض سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ اگر سورۃ النسآء کی آیت میں مذکور خواتین کے سوا سبھی خواتین سے نکاح قطعی طور پر جائز ہے اور امہات المؤمنین کے ساتھ نکاح قطعی طور پر حرام ہے تو ان دو احکام میں تعارض تو واقع ہوا۔ اب یا تو سورۃ الأحزاب کی آیت کو سورۃ النسآء کی آیت کا 'ناسخ' ماننا پڑے گا، یا یہ ماننا پڑے گا کہ سورۃ النسآء کی آیت 'بہ ظاہر' عام (general) ہے لیکن در حقیقت عام نہیں ہے۔ فقہاے کرام نے یہ آخری صورت مانی ہے اور یہ ماننے کی صورت میں لازماً یہ بھی ماننا پڑتا ہے کہ سورۃ النسآء کی مذکورہ آیت کا 'ظاہری مفہوم' تو یہی ہے کہ ان مذکورہ خواتین کے سوا کسی بھی خاتون کے ساتھ نکاح جائز ہے لیکن یہ ظاہری مفہوم قطعی نہیں ہے۔ اس کے مفہوم کی صحیح نوعیت معلوم کرنے کے لیے دوسری نصوص، آیات و احادیث، اور اسلامی قانون کے اصولِ عامہ کی طرف جانا پڑے گا۔ یہی اس آیت کو ظنی الدلالہ قرار دینے کا مفہوم ہے۔

۵۔ اس لیے مسئلہ محض چند 'الفاظ' ہی کا نہیں ہے، بلکہ یہ ہے کہ کئی آیات کے صحیح اور قطعی مفہوم کا تعین محض ان آیات کے الفاظ سے نہیں کیا جاسکتا۔

هذا ما عندي، و العلم عند الله!

چوتھا باب

تصورِ سنت و حدیث

غامدی صاحب کے ڈسکورس کا ایک بڑا مسئلہ یہ ہے کہ وہ امت میں صدیوں سے رائج دینی اصطلاحات کی مفاہیم تبدیل کر کے انھیں اپنا مفہوم پہنا کر استعمال کرتے ہیں جس سے کئی غلط فہمیاں جنم لیتی ہیں۔ اس مسئلے کا سب سے واضح اظہار سنت و حدیث پر بحث میں ہوتا ہے جب غامدی صاحب ایک جانب 'قرآن و سنت' اور 'قرآن و حدیث' کی تراکیب بھی استعمال کرتے ہیں اور دوسری طرف سنت اور حدیث کی اصطلاحات کو صدیوں سے رائج مفہوم کے بجائے کسی اور مفہوم میں استعمال کرتے ہیں اور پھر جب ان کی طرف حجیتِ حدیث کے انکار کی نسبت کی جاتی ہے، تو وہ ذکر کرتے ہیں کہ انھوں نے اپنی کتابوں، بالخصوص میزان میں سیکڑوں احادیث ذکر کی ہیں۔ غامدی صاحب کے متبعین میں بہت سارے ایسے ہیں جو 'سنت' اور 'حدیث' میں فرق کو ان کا سب سے بڑا علمی کارنامہ سمجھتے ہیں، جبکہ ان کے ناقدین اسی کو انکارِ حدیث کی دلیل سمجھتے ہیں۔[1] اس باب میں ہم پہلے یہ ذکر کریں گے کہ برصغیر میں حدیث و سنت کی حجیت کا انکار کن صورتوں میں ظاہر ہوا؛ پھر ہم غامدی صاحب کے تصورِ سنت و حدیث کے مآخذ اور اس تصور کے تاریخی ارتقا پر روشنی ڈالیں گے؛ اس کے بعد ہم بعض لوگوں کے اس دعوے پر بحث کریں گے کہ احناف بھی حدیث اور سنت میں اسی طرح فرق کرتے ہیں جس طرح غامدی صاحب کرتے ہیں؛

---

[1] غامدی صاحب کی طرف انکارِ حدیث کی نسبت کئی اہلِ علم نے کی ہے۔ غامدی صاحب کے مخصوص تصورِ سنت و حدیث کی بنیاد پر ان کی طرف انکارِ حدیث کی نسبت کی تفصیل کے لیے دیکھیے: مولانا محمد رفیق، جاوید غامدی اور انکارِ حدیث (لاہور: مکتبۂ قرآنیات، ۲۰۰۸ء)۔

اس کے بعد اس پر روشنی ڈالیں گے کہ صدیوں سے رائج اصطلاحات کو اپنی مرضی کا نیا مفہوم پہنا کر انھیں استعمال کرنے کی روش کیوں غلط ہے؛ اور آخر میں ہم غامدی صاحب کے تصورِ سنت و حدیث پر بعض متعین سوالات پیش کریں گے جن کے جواب کے بغیر حدیث کی حجیت ماننے والوں اور اس کا انکار کرنے والوں کے درمیان غامدی صاحب کی پوزیشن کا صحیح تعین ممکن نہیں ہے۔

برصغیر میں حدیث و سنت کی حجیت سے انکار کی مختلف صورتیں

برصغیر میں حدیث و سنت کی حجیت سے انکار کو دو اہم قسموں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

ایک قسم یہ ہے کہ حدیث کے استناد کا انکار کیا جائے اور حدیث کے پورے ذخیرے کو 'عجمی سازش' کہہ کر مسترد کیا جائے۔ اس کی کئی ذیلی شکلیں بنیں؛ مثلاً کسی نے تو تفصیلی بحث میں جائے بغیر، سنی سنائی پر، بڑے بڑے دعوے کیے؛ اور کسی نے اسماء الرجال کی کتب کو بنیاد بنا کر حدیث کی کتب پر چڑھائی کی، جیسے جناب تمنا عمادی (م:۱۹۷۲ء) کا کام تھا۔[۲]

دوسری قسم یہ بنی کہ استناد کی بحث میں جائے بغیر، یا استناد کو ماننے کے باوجود، حدیث کی حجیت اور دین میں اس کے مقام کا انکار کیا جائے۔ اس صورت کی بھی کئی ذیلی شکلیں بنیں۔ کسی نے سرے سے حدیث کو حجت ماننے سے انکار کیا، جیسے نام نہاد 'اہل القرآن' گروہ نے پوری ڈھٹائی کے ساتھ کیا؛ تو کسی نے ذرا درمیان کی راہ نکالنے کی کوشش کی۔

---

[۲] آپ کی چند مشہور کتابیں یہ ہیں: جمع القرآن (کراچی: الرحمان پبلشنگ ٹرسٹ، ۱۹۹۱ء)، اعجاز القرآن و اختلاف قراءت (کراچی: الرحمان پبلشنگ ٹرسٹ، ۱۹۹۳ء)، امام زہری و امام طبری: تصویر کا دوسرا رخ (کراچی: الرحمان پبلشنگ ٹرسٹ، ۱۹۹۴ء)۔

درمیانی راہ نکالنے والے گروہ میں تمنا عمادی کے آخری دور کا کام (جب وہ مکمل انکارِ حدیث سے کسی حد تک رجوع کر چکے تھے)، جناب حبیب الرحمان کاندھلوی (م: ۱۹۹۱ء) اور جناب عمر احمد عثمانی (م: ۱۹۹۱ء) شامل ہیں۔ اس گروہ نے کسی حد تک سنت و حدیث کا مقام ماننے کے باوجود علم اسماء الرجال کا ایک طرفہ اور مبالغہ آمیز استعمال کر کے سنت و حدیث کی حجیت کو مشکوک کر دیا۔

اس گروہ کی ان تین شخصیات کے کام کا بہت گہرا اثر غامدی صاحب کے پورے ڈسکورس پر نظر آتا ہے۔ آپ مثال کے طور پر جمع القرآن کا مسئلہ لے لیجیے، اختلافِ قراءت پر بحث دیکھیے، عمرِ عائشہ رضی اللہ عنہا کا مسئلہ دیکھ لیجیے، ہر جگہ غامدی صاحب کے ڈسکورس میں آپ کو ان کے ان تین پیش رووں کا اثر نظر آئے گا، خواہ غامدی صاحب کی تحریرات میں ان کا نام نظر نہ آئے۔[۳]

غامدی صاحب کے نزدیک سنت کا مفہوم

مسلمانوں میں صدیوں سے رائج اصطلاح کے مطابق شریعت کے ماخذ کے طور پر 'سنت' کا لفظ رسول اللہ ﷺ کا قول، فعل یا تقریر کے لیے بولا جاتا ہے اور چونکہ 'حدیث' آپ کے قول، فعل یا تقریر کی روایت کو کہا جاتا ہے، اس لیے بسا اوقات سنت اور حدیث کو ایک دوسرے کے مترادف کے طور پر ایک دوسرے کی جگہ استعمال کیا جاتا ہے۔ غامدی صاحب حدیث کی اصطلاح کو تو تقریباً اسی مروجہ مفہوم میں استعمال کرتے ہیں، لیکن سنت کو انھوں نے یکسر مختلف مفہوم

[۳] البتہ اپنی گفتگو میں کہیں کہیں وہ ان کا تذکرہ کرتے ہیں۔ مثلاً مولانا حبیب الرحمان کاندھلوی کے متعلق گفتگو کے لیے دیکھیے:
https://www.ghamidi.com/videos/academic-services-of-allama-habiburrehman-kandhalvi-4964 (Last visited: 8 July 2024).

دے دیا ہے۔ اس لیے اس کی وضاحت ضروری ہے کیونکہ اس مقام پر بہت زیادہ خلطِ مبحث پایا جاتا ہے۔ سنت کی اصطلاح غامدی صاحب جس مفہوم میں استعمال کرتے ہیں، اس کے متعلق خود غامدی صاحب کی تصریح ملاحظہ فرمائیے:

> سنت سے ہماری مراد دین ابراہیمی کی وہ روایت ہے جسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس کی تجدید و اصلاح کے بعد اور اُس میں بعض اضافوں کے ساتھ اپنے ماننے والوں میں دین کی حیثیت سے جاری فرمایا ہے۔ قرآن میں آپ کو ملت ابراہیمی کی اتباع کا حکم دیا گیا ہے۔ یہ روایت بھی اُسی کا حصہ ہے۔[4]

اس روایت کے ذریعے جو دین ملا ہے، غامدی صاحب اسے چار قسموں میں تقسیم کر دیتے ہیں: عبادات، معاشرت، خور و نوش اور رسوم و آداب؛ پھر ان میں ہر ایک کی چند ذیلی قسمیں ذکر کرنے کے بعد کل ملا کر ۲۶ امور کو سنت کی حیثیت دے دیتے ہیں۔[5]

یہ ۲۶ امور کیسے متعین کیے گئے، اس کے لیے غامدی صاحب نے مبادی تدبر سنت کے عنوان سے سات اصول ذکر کیے ہیں۔ ان میں پہلا اصول وہ یہ بیان کرتے ہیں:

> سنت صرف وہی چیز ہو سکتی ہے جو اپنی نوعیت کے لحاظ سے دین ہو۔[6]

'اپنی نوعیت کے لحاظ سے دین' ہونے کی وضاحت غامدی صاحب نے ایک حاشیے میں ان الفاظ میں کی ہے:

---

[4] میزان، ص ۱۴۔ ہم آگے واضح کریں گے کہ فقہاے کرام کے ہاں یہ مفہوم ماخذِ شریعت کے لیے نہیں بلکہ دین میں جاری کیے گئے طریقے (الطريقة المسلوكة في الدين) کے لیے رائج ہے اور جب وہ ماخذِ شریعت کے طور پر سنت کا ذکر کرتے ہیں، تو وہ اس سے یکسر مختلف حقیقت ہوتی ہے۔ خلطِ مبحث کی بنیاد یہیں سے پڑتی ہے۔

[5] ایضاً، ص ۱۴۔

[6] ایضاً، ص ۵۸۔

یعنی اُس کا تعلق عبادات سے ہو یا تطہیر بدن، تطہیر خورونوش یا تطہیر اخلاق سے، اِس لیے کہ دین کے تمام احکام کا استقصا کیا جائے تو یہ حقیقت بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ وہ اِنھی چار چیزوں کو شامل ہے۔[7]

اس مقام پر ایک لمحے کے لیے رک کر ذرا غور کریں کہ اپنی اس 'سنت' کی فہرست میں جو ۲۶ امور غامدی صاحب نے ذکر کیے ہیں، ان میں بغل کے بال صاف کرنا، بڑھے ہوئے ناخن کاٹنا، ناک منہ اور دانتوں کی صفائی اور مونچھیں پست رکھنا تو شامل ہے،[8] لیکن ڈاڑھی رکھنے کا عمل ان کی سنت کی فہرست میں جگہ نہیں پاسکا، حالانکہ مونچھیں پست رکھنے کا حکم اور ڈاڑھی رکھنے کا حکم حدیث میں اکٹھے آیا ہے۔ یہ سوال ذرا تفصیل کا متقاضی ہے۔ اس لیے اس پر بحث اس باب کے آخر میں ضمیمے میں پیش کی گئی ہے۔

واضح رہے کہ غامدی صاحب اس سے انکاری نہیں ہیں کہ رسول اللہ ﷺ، صحابۂ کرام، بلکہ انبیاے سابقین بھی ڈاڑھی رکھتے تھے،[9] اور وہ ڈاڑھی رکھنے کو 'امورِ فطرت' میں شامل سمجھتے ہیں؛ لیکن چونکہ ان کے نزدیک امورِ فطرت کا دائرہ دینی احکام سے الگ ہے،[10] اس لیے وہ اسے دین کا حصہ نہیں سمجھتے، نہ ہی اسے سنت میں شامل سمجھتے ہیں۔ یہاں تک کہ اگر ڈاڑھی رکھنے کو رسول اللہ ﷺ کا 'اسوۂ حسنہ' بھی کہا جائے، تب بھی غامدی صاحب اسے سنت میں شامل نہیں

---

[7] ایضاً۔

[8] ایضاً، ص ۱۴۔

[9] قرآن کریم میں خصوصاً سیدنا ہارون علیہ السلام کی ڈاڑھی کا ذکر آیا ہے۔ (سورة طٰهٰ، آیت ٦٤)

[10] اس بات کی تصریح وہ آگے پانچویں اصول میں کرتے ہیں۔ غامدی صاحب کا تصورِ فطرت ان کے تصورِ دین و شریعت کی اساسات میں شامل ہے۔ اس لیے اس پر کتابِ ہٰذا میں مستقل باب میں بحث آرہی ہے۔

کر سکتے کیونکہ اسوۂ حسنہ کا دائرہ ان کے نزدیک سنت سے الگ ہے۔[11]

سنت کی تعیین کے لیے غامدی صاحب دوسرا اصول یہ ذکر کرتے ہیں:

> سنت کا تعلق تمام تر عملی زندگی سے ہے، یعنی وہ چیزیں جو کرنے کی ہیں۔ علم و عقیدہ، تاریخ، شان نزول اور اِس طرح کی دوسری چیزوں کا سنت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔[12]

بہ ظاہر یہ ایک بے ضرر سی بات نظر آتی ہے لیکن اس کے مضمرات بہت ہیں کیونکہ اس طرح انھوں نے احادیث میں بیان کیے گئے بہت سارے امور کو سنت کی فہرست سے خارج کر دیا ہے۔

تیسرا اصول غامدی صاحب یہ بتاتے ہیں:

> عملی نوعیت کی وہ چیزیں بھی سنت نہیں ہو سکتیں جن کی ابتدا پیغمبر کے بجائے قرآن سے ہوئی ہے۔۔۔ کسی چیز کا حکم اگر اصلاً قرآن پر مبنی ہے اور پیغمبر نے اُس کی وضاحت فرمائی ہے یا اُس پر طابق النعل بالنعل عمل کیا ہے تو پیغمبر کے اِس قول و فعل کو ہم سنت نہیں، بلکہ قرآن کی تفہیم و تبیین اور اسوۂ حسنہ سے تعبیر کریں گے۔[13]

یہ بھی محض درجہ بندی یا تقسیم کا مسئلہ نہیں ہے، بلکہ اس سے حدیث کے مقام پر اثر پڑتا ہے۔ ہم نے پچھلے باب میں ذکر کیا ہے کہ غامدی صاحب کے ہاں 'تبیین' کا دائرہ بہت محدود ہے اور وہ صرف حدیث کے ذریعے نسخ اور زیادہ علی النص کا ہی انکار نہیں کرتے، بلکہ 'تحدید و تخصیص' کی بھی نفی کرتے ہیں۔ 'پیغمبر کے قول و فعل' کے ذریعے 'قرآن کی تفہیم و تبیین' اور 'اسوۂ حسنہ' کو

---

[11] یہ بات واضح رہے کہ ڈاڑھی رکھنے کو غامدی صاحب کے اصولوں کی روشنی میں اسوۂ حسنہ میں بھی شامل نہیں سمجھا جاسکتا کیونکہ وہ اسوۂ حسنہ سے ان کی مراد دین پر عمل کا بہترین نمونہ ہے اور ڈاڑھی کو تو وہ دینی امور میں شامل ہی نہیں سمجھتے۔

[12] میزان، ص ۵۹۔

[13] ایضاً، ص ۶۰۔

'سنت' سے الگ کر کے وہ دراصل دین کے پورے تصور کو ہی تبدیل کر رہے ہیں۔ یہی بات ان کے چوتھے اصول کے متعلق بھی درست ہے جو وہ ان الفاظ میں ذکر کرتے ہیں:

> سنت پر بطور تطوع عمل کرنے سے بھی وہ کوئی نئی سنت نہیں بن جاتی۔۔۔ یہی معاملہ کسی کام کو اُس کے درجۂ کمال پر انجام دینے کا بھی ہے۔[14]

سنت کی تعیین کے لیے پانچواں اصول اس سے بھی زیادہ دوررس نتائج کا حامل ہے۔ غامدی صاحب اس اصول کو یوں بیان کرتے ہیں:

> وہ چیزیں جو محض بیانِ فطرت کے طور پر آئی ہیں، وہ بھی سنت نہیں ہیں، الّا یہ کہ انبیا علیہم السلام نے اُن میں سے کسی چیز کو اٹھا کر دین کا لازمی جز بنا دیا ہو۔[15]

اس اصول پر تفصیلی بحث ایک مستقل باب میں آرہی ہے۔ چھٹا اصول غامدی صاحب یہ ذکر کرتے ہیں:

> وہ چیزیں بھی سنت نہیں ہو سکتیں جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کی رہنمائی کے لیے اُنھیں بتائی تو ہیں، لیکن اِس رہنمائی کی نوعیت ہی پوری قطعیت کے ساتھ واضح کر دیتی ہے کہ اُنھیں سنت کے طور پر جاری کرنا آپ کے پیش نظر ہی نہیں ہے۔[16]

اس کی مثال میں وہ نماز میں تشہد اور دعا کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

> یہ آپ کے پسندیدہ اذکار ہیں اور اِن سے بہتر کوئی چیز تصور نہیں کی جا سکتی، لیکن اِس معاملے میں آپ کا طرزِ عمل صاف بتاتا ہے کہ آپ لوگوں کو کسی بات کا پابند نہیں کرنا چاہتے، بلکہ اُنھیں یہ اختیار دینا چاہتے ہیں کہ وہ آپ کی سکھائی ہوئی یہ دعائیں بھی کر سکتے

---

[14] ایضاً۔

[15] ایضاً، ص ۶۱۔

[16] ایضاً۔

ہیں اور ان کی جگہ دعا و مناجات کے لیے کوئی اور طریقہ بھی اپنا سکتے ہیں۔[17]

یہاں غامدی صاحب ایک جانب یہ فرماتے ہیں کہ 'ان سے بہتر کوئی چیز تصور نہیں کی جاسکتی' اور دوسری جانب کہتے ہیں کہ 'اِن کی جگہ دعا و مناجات کے لیے کوئی اور طریقہ بھی اپنا سکتے ہیں۔' اگر اس کے جواب میں کہا جائے کہ بہتر طریقے کے بجائے کمتر طریقے پر عمل کیا جاسکتا ہے، تو اگلا سوال یہ ہے کہ سنت ہمیشہ ایک کیوں ہونی چاہیے اور رسول اللہ ﷺ کے سکھائے گئے طریقوں اور آپ کی سکھائی گئی دعاؤں میں ہر ایک کو سنت کیوں نہیں کہا جاسکتا؟ قطعی الدلالہ کے اصول کی طرح یہ اصول بھی یک رنگی، یک رخے پن اور انتہا پسند رویے کا سبب ہے، اور اس کے مظاہر غامدی صاحب کے اپنے ڈسکورس میں بھی نظر آتے ہیں اور آپ کے متبعین کے ہاں بھی اس کی واضح مثالیں موجود ہیں۔

آخری اصول سب سے زیادہ دور رس نتائج کا حامل ہے۔ غامدی صاحب فرماتے ہیں:

> ساتواں اصول یہ ہے کہ جس طرح قرآن خبر واحد سے ثابت نہیں ہوتا، اِسی طرح سنت بھی اِس سے ثابت نہیں ہوتی۔۔۔ قرآن ہی کی طرح سنت کا ماخذ بھی امت کا اجماع ہے اور وہ جس طرح صحابہ کے اجماع اور قولی تواتر سے امت کو ملا ہے، اِسی طرح یہ اُن کے اجماع اور عملی تواتر سے ملی ہے، اِس سے کم تر کسی ذریعے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوۂ حسنہ اور آپ کی تفہیم و تبیین کی روایت تو بے شک، قبول کی جاسکتی ہے، لیکن قرآن و سنت کسی طرح ثابت نہیں ہو سکتے۔[18]

اس اصول نے خبر مشہور اور خبر واحد کے ذریعے رسول اللہ ﷺ سے نقل کیے گئے دین کو سنت کی فہرست سے خارج کر دیا ہے، اور یہ بھی واضح رہے کہ غامدی صاحب کے نزدیک حدیثِ متواتر

[17] ایضاً، ص ۶۱-۶۲۔

[18] ایضاً، ص ۶۲۔

کا تو سرے سے وجود ہی نہیں پایا جاتا۔ اس طرح حدیث کے پورے ذخیرے کی دینی حیثیت کو جو نقصان پہنچتا ہے وہ اظہر من الشمس ہے۔ اس کے جواب میں یہ کہنا کافی نہیں ہے کہ اس ذخیرے کو غامدی صاحب تفہیم و تبیین کے لیے قابلِ توجہ سمجھتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک تفہیم و تبیین کا دائرہ بہت ہی سکڑا ہوا ہے اور اپنے فہم قرآن کو قطعی قرار دے کر اسے ظنی حدیث پر فوقیت دینے کا رویہ تو ویسے بھی ان کے ڈسکورس کی بنیادی خصوصیات میں شامل ہے۔

غامدی صاحب کے تصورِ سنت کی حقیقت سمجھنے کے بعد ان بعض لوگوں کی غلط فہمی پر تبصرہ ضروری ہو گیا ہے جنھوں نے غامدی صاحب کے ہاں سنت و حدیث کے فرق کے لیے فقہائے احناف کے موقف سے استدلال کی کوشش کی ہے۔

احناف کے نزدیک سنت اور حدیث کا تعلق

شمس الائمہ ابو بکر محمد بن ابی سہل سرخسی (م: ۴۸۳ھ / ۱۰۹۰ء) اپنی کتاب تمهيد الفصول في الأصول میں وہ فصل کرتے ہیں کہ "عبادات میں مشروعات کیا ہیں اور ان کے احکام کیا ہیں۔" اس کے تحت وہ پہلے ان مشروعات کی چار قسمیں ذکر کرتے ہیں: فرض؛ واجب؛ سنت؛ اور نفل۔ پھر فرض کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

> فالفرض اسم لمقدر شرعاً، لا يحتمل الزيادة والنقصان؛ وهو مقطوع به، لكونه ثابتاً بدليلٍ موجِب للعلم قطعاً من الكتاب، أو السنة المتواترة، أو الإجماع.[19]
>
> پس فرض نام اس کے لیے جسے شریعت نے یوں مقرر کیا ہو کہ اس میں اضافہ یا کمی کی گنجائش نہ ہو؛ اور یہ قطعی ہوتا ہے کیونکہ یہ کتاب، سنت متواترہ یا اجماع کی ایسی دلیل سے ثابت ہوتا ہے جو علم قطعی کو واجب کرتا ہے۔

[19] أصول السرخسي، ج۱، ص ۱۱۰۔

چنانچہ امام سرخسی ایک جانب فرض اور سنت کو مشروعات کی دو الگ قسموں کے طور پر ذکر کرتے ہیں اور دوسری جانب بتاتے ہیں کہ فرض جن ماخذ سے معلوم ہوتا ہے ان کا قطعی ہونا ضروری ہے اور وہ یہ تین ہیں: کتاب؛ سنت متواترہ؛ اور اجماع۔

اس سے معلوم ہوا کہ امام سرخسی سنت کی اصطلاح دو الگ مفاہیم میں استعمال کر رہے ہیں اور دونوں مفاہیم کو ایک دوسرے میں خلط ملط نہیں کرنا چاہیے۔

فرض، واجب اور نفل کے مقابل میں سنت

فرض اور واجب کی بحث کے بعد وہ مشروعات کی تیسری قسم، یعنی سنت، کی طرف آتے ہیں اور اس کی یہ تعریف کرتے ہیں:

وأما السنة: فهي الطريقة المسلوكة في الدين.[20]

جہاں تک سنت کا تعلق ہے، تو یہ دین پر چلنے کا طریقہ ہے۔

آگے مزید کہتے ہیں:

والمراد به شرعاً ما سنّه رسول الله . صلى الله عليه وسلم . والصحابة بعده عندنا.[21]

ہمارے نزدیک شریعت میں اس سے مراد وہ طریقہ ہے جو رسول اللہ ﷺ اور آپ کے بعد صحابہ نے جاری کیا۔

اس کی ایک مثال ملاحظہ کیجیے۔ معلوم امر ہے کہ احناف کے نزدیک مشرکین عرب سے جزیہ وصول نہیں کیا جاسکتا تھا، نہ ہی ان کی عورتوں سے نکاح جائز تھا اور نہ ہی ان کا ذبیحہ کھانے کی اجازت تھی۔ دوسری طرف احناف کے نزدیک اہلِ کتاب سے جزیہ بھی وصول کیا جاسکتا ہے،

---

[20] ایضاً، ۱۱۳۔

[21] ایضاً۔

ان کی عورتوں سے نکاح بھی جائز ہے اور ان کا ذبیحہ کھانے کی بھی اجازت ہے۔ مجوس ایک لحاظ سے مشرکین سے مشابہ ہیں اور ایک لحاظ سے اہلِ کتاب سے۔ امام محمد بن الحسن الشیبانی (م: ۱۸۹ھ / ۸۰۵ء) نے موطأ میں ان کے متعلق یہ 'سنت' ذکر کی ہے:

السُّنَّةُ أَنْ تُؤْخَذَ الْجِزْيَةُ مِنَ الْمَجُوسِ مِنْ غَيْرِ أَنْ تُنْكَحَ نِسَاؤُهُمْ، وَلا تُؤْكَلَ ذَبَائِحُهُمْ، وَكَذَلِكَ بَلَغَنَا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.[۲۲]

سنت یہ ہے کہ مجوس سے جزیہ تو لیا جائے، لیکن ان کی عورتوں سے نکاح نہ کیا جائے، نہ ہی ان کا ذبیحہ کھایا جائے۔ یہی بات ہمیں نبی ﷺ سے پہنچی ہے۔

واضح رہے کہ یہ امور رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہیں۔ چنانچہ ہجر کے مجوس کے متعلق حدیث میں آیا ہے:

فَمَنْ أَسْلَمَ قُبِلَ مِنْهُ، وَمَنْ لَا ضُرِبَتْ عَلَيْهِ الْجِزْيَةُ فِي أَنْ لَا تُؤْكَلَ لَهُ ذَبِيحَةٌ وَلَا تُنْكَحَ لَهُ امْرَأَةٌ[۲۳]

ان میں جو مسلمان ہوا، آپ نے اس کا اسلام قبول کیا؛ اور جو مسلمان نہیں ہوا، اس پر جزیہ عائد کیا، مگر ان کا ذبیحہ کھانے کی اجازت نہیں دی، نہ ہی ان کی کسی عورت سے نکاح کی اجازت دی۔

یہی طرزِ عمل بعد میں خلفاے راشدین کا بھی رہا۔ اسی کو امام محمد نے یہاں سنت سے تعبیر کیا ہے۔

جو لوگ احناف کے تصور سنت سے غامدی صاحب کے تصور سنت کے لیے استدلال کر رہے ہیں، وہ اس تعریف کو لیے پھرتے ہیں، حالانکہ یہ تعریف اس سنت کی نہیں جو 'کتاب' کے مقابل میں ذکر کی جاتی ہے (کتاب و سنت)، بلکہ یہ وہ سنت ہے جو فرض، واجب اور نفل کے

---

[۲۲] موطأ مالك برواية محمد بن الحسن الشيباني، كتاب الزكوة، باب الجزية، رقم: ۳۳۴۔

[۲۳] ابو عبيد القاسم بن سلام، كتاب الأموال، كتاب سنن الفيء والخمس والصدقة، باب أخذ الجزية من المجوس، رقم: ۷۶۔

مقابل میں ذکر کی جاتی ہے اور من جملہ مشروعات میں سے ہے۔

سنت بطورِ ماخذِ شریعت

امام سرخسی 'شرعی حجتوں کے بارے میں'، یعنی شریعت کے مآخذ کے بارے میں، ایک اور فصل قائم کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

اعلم بأن الأصول في الحجج الشرعية ثلاثة: الكتاب والسنة، والإجماع، والأصل الرابع وهو القياس هو المعنى المستنبط من هذه الأصول الثلاثة.[۲۴]

جان لو کہ شرعی حجتوں میں بنیادیں تین ہیں: کتاب، سنت اور اجماع؛ اور چوتھی بنیاد، جو کہ قیاس ہے، وہ معنی ہے جو ان تین بنیادوں سے مستنبط کیا جائے۔

اب یہاں سنت جب بطور ماخذ قانون ذکر کی جارہی ہے اور کتاب، اجماع اور قیاس کے ساتھ ذکر کی جارہی ہے تو آیئے دیکھتے ہیں کہ وہ اس کی تعریف کیسے بیان کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ شرعی حجتیں دو قسم کی ہیں: ایک وہ جن سے قطعی علم حاصل ہوتا ہے اور دوسری وہ جن سے ظنی علم حاصل ہوتا ہے۔[۲۵] پہلی قسم میں وہ چار چیزیں ذکر کرتے ہیں: کتاب؛ وہ سنت جو رسول اللہ ﷺ سے براہ راست سنی گئی (یعنی صحابہ کے لیے)؛ وہ سنت جو رسول اللہ ﷺ سے تواتر کے ساتھ نقل ہوئی (صحابہ کے بعد کی نسلوں کے لیے)؛ اور اجماع۔[۲۶] اس کے بعد پہلے وہ کتاب پر بحث کرتے ہیں۔[۲۷] پھر سنت کی طرف آتے ہیں اور یہاں خبر متواتر، خبر مشہور اور خبر واحد کی

---

[۲۴] أصول السرخسي، ج۱، ص۲۷۹۔

[۲۵] ایضاً۔

[۲۶] ایضاً۔

[۲۷] ایضاً، ص۲۷۹-۲۸۲۔

تفصیلات ذکر کرتے ہیں۔"[28]

ان حقائق کی روشنی میں اس دعوے کی کیا حیثیت رہ جاتی ہے کہ غامدی صاحب سنت اور حدیث میں جس فرق کے قائل ہیں، احناف کا بھی وہی موقف ہے؟

غامدی صاحب کے تصورِ سنت و حدیث میں اصل مسئلہ

اس بحث سے معلوم ہوا کہ غامدی صاحب سنت سے وہ چیز مراد لیتے ہیں جسے فقہاے کرام 'الطريقة المسلوكة في الدين' سے تعبیر کرتے ہیں، لیکن ایک تو وہ اسے 'مشروعات' (یعنی فرض، واجب اور نفل) کے بجاے اسلامی قانون کے مآخذ میں رکھ دیتے ہیں؛ اور دوسرے، وہ اس سنت کے لیے تواتر کی شرط لگاتے ہیں۔ یوں وہ نہ صرف سنت کی ساری بحث کو تلپٹ کر کے رکھ دیتے ہیں، بلکہ 'سنت مشہورہ' اور اس سنت کو جو خبر واحد سے ثابت ہو رہی ہے، 'الطريقة المسلوكة في الدين' سے بھی نکال دیتے ہیں! یہ موقف ظاہر ہے کہ فقہاے کرام کے موقف سے مختلف ہے۔

جب فقہاے کرام سنت کو اسلامی قانون کے ماخذ کے طور پر ذکر کرتے ہیں اور اسے کتاب کے مقابل ذکر کرتے ہیں (کتاب و سنت)، تو وہاں فقہاے کرام کی مراد الطريقة المسلوكة في الدين نہیں ہے، بلکہ ان کی مراد شرعی حجت ہوتی ہے جو رسول اللہ ﷺ کے اولین مخاطبین کے لیے براہ راست سماع سے اور دوسروں کو 'خبر' سے ملی۔ یہ خبر متواتر بھی ہو سکتی ہے، مشہور بھی اور خبر واحد بھی۔ اسی خبر کو حدیث کہتے ہیں۔ اس مفہوم میں 'کتاب و سنت' کا اور 'قرآن و حدیث' کا مفہوم ایک ہی ہوتا ہے۔

پھر فقہاے کرام سنت مشہورہ کو بھی الطريقة المسلوكة في الدين میں شمار کرتے ہیں اور

---

[28] ایضاً، ص ۲۸۲ ومابعد۔ یہ بحث تقریباً ڈیڑھ سو صفحات پر مشتمل ہے۔

خبر واحد سے ثابت عمل کو بھی، اگرچہ اس آخر الذکر کو وہ ظنی اور پہلی دو قسموں کو (معمولی فرق کے ساتھ) قطعی قرار دیتے ہیں لیکن الطريقة المسلوكة في الدين میں بہر حال تینوں کو شمار کرتے ہیں۔

غامدی صاحب نے یہ ساری بحث خلط ملط کر دی ہے اور اب ان کے متبعین سنت کو پہلے مفہوم میں لیتے ہیں اور ناقدین کے ذہن میں سنت کا دوسرا مفہوم ہوتا ہے۔ میرے نزدیک اس ساری بحث میں اصل مسئلہ یہی ہے کہ انھوں نے صدیوں سے رائج سنت کی اصطلاح کا مفہوم اور مقام تبدیل کر لیا ہے۔ اس کے بعد ان کے اس اصرار کی کیا حیثیت رہ جاتی ہے کہ وہ سنت کی حجیت کے منکر نہیں ہیں؟

اصطلاحات کا صحیح استعمال: اجارہ داری یا علمی دیانت؟

اصطلاحات اچانک وجود میں نہیں آتیں۔ ایک خاص ماحول اور حالات میں بنتی ہیں اور پھر ان کے ساتھ ایک خاص مفہوم منسلک ہو جاتا ہے۔ اہلِ فن جب کسی اصطلاح کا استعمال کرتے ہیں تو وہ سارا مفہوم اس ایک لفظ میں موجود ہوتا ہے اور وہ اسی مفہوم میں اسے استعمال کرتے ہیں۔ یہ ایک طرح کوڈ ورڈ ہو جاتا ہے جسے ڈی کوڈ کیا جائے تو وہ سارا مفہوم کھل کر سامنے آجاتا ہے۔ اس لیے کسی بھی علم اور فن میں یہ رویہ سخت ناپسندیدہ ہے کہ اس علم یا فن کے مخصوص اصطلاحات کو ان مخصوص مفاہیم کے بجائے دیگر مفاہیم پہنائے جائیں اور جب اس اصطلاح کا اصل مفہوم پوچھا جاتا ہے تو جواب یہ دیا جائے کہ 'میں اسے اس مفہوم میں استعمال کر رہا ہوں!'

مثال کے طور پر اگر کسی نے فراہی مکتبِ فکر کے تصور 'نظمِ قرآن' پر بحث کے دوران میں کہا کہ سورة محمد، سورة الفتح، سورة الانفال اور سورة التوبة مل کر ایک 'گروپ' بناتی ہیں، تو کیا اس پر یہ اعتراض نہیں کیا جائے گا کہ اس مکتبِ فکر کے اصولوں کی روشنی میں گروپ تو مسلسل سورتوں سے بنتا ہے جبکہ سورة محمد اور الفتح چھبیسویں پارے میں اور سورة الانفال اور سورة

التوبۃ نویں، دسویں اور گیارھویں پارے میں ہیں؟ کیا اس کے جواب میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ میں یہاں 'گروپ' کا لفظ اس مفہوم میں استعمال نہیں کر رہا بلکہ میری مراد یہ ہے کہ ان چاروں سورتوں میں جہاد کے متعلق احکام ہیں اور لغوی طور پر انھیں 'گروپ' کہنے میں کوئی قباحت نہیں ہے؟

ایک اور مثال لے لیجیے۔ اس مکتبِ فکر میں 'سورتوں کے جوڑے' کی ترکیب ایک خاص مفہوم میں استعمال ہوتی ہے۔ اب اگر کوئی کہے کہ سورۃ ص اور اس کے جوڑے سورۃ ق میں یہ کچھ کہا گیا ہے، تو کیا ہمارے احباب المورد فوراً ہی اعتراض نہیں جڑیں گے کہ یہ دونوں سورتیں مثنیٰ نہیں ہیں کیونکہ یہ مصحف میں ایک ساتھ نہیں رکھی گئیں، بلکہ ایک دوسرے سے کافی فاصلے پر ہیں؟ اس کے جواب میں کیا یہ کہا جا سکتا ہے کہ میں یہاں مثنیٰ یا جوڑا اس مفہوم میں کہہ رہا ہوں کہ ص اور ق کا ابتدائی حصہ بالکل یکساں ہے، لیکن ص میں زور توحید پر اور ق میں آخرت پر ہے اور اسی لیے لغوی طور پر بھی اور تکنیکی اعتبار سے بھی انھیں مثنیٰ کہا جا سکتا ہے؟[۲۹]

یہی کچھ دیگر علوم کے متعلق بھی کہا جا سکتا ہے۔ مثال کے طور پر اگر کسی نے اختر شیرانی (م:۱۹۴۸ء) کی نظم 'جہاں ریحانہ رہتی تھی' کے بارے میں کہا کہ یہ بڑی اچھی غزل ہے، اور اسے بتایا گیا کہ یہ غزل نہیں بلکہ نظم ہے؛ تو کیا وہ جواب میں یہ کہے گا کہ لغت کی رو سے غزل عورتوں سے، یا عورتوں کے بارے میں، بات کرنے کو کہتے ہیں اور چونکہ یہاں سارے اشعار 'ریحانہ' کے بارے میں ہیں، اس لیے اسے غزل کہنے میں کوئی قباحت نہیں ہے؟

اسی طرح اگر کسی نے کہا کہ سیشن جج نے ڈگری جاری کر دی ہے، تو کیا اسے یہ نہیں کہا جائے گا کہ سیشن جج ڈگری جاری نہیں کرتا کیونکہ ڈگری دیوانی مقدمے میں جاری کی جاتی ہے

[۲۹] اس طرح اس مکتبِ فکر کی کئی اور اصطلاحات کی مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں، جیسے 'نبی' اور 'رسول'، 'اتمام حجت'، 'شہادت علی الناس'، 'قانون' اور 'حکمت'، 'استاذ امام' وغیرہ۔

اور سیشن جج فوجداری مقدمات میں فیصلے دیتا ہے؟ یا اگر کسی نے کہا کہ ہائی کورٹ کے فیصلے کے خلاف نظر ثانی کے لیے سپریم کورٹ کو درخواست دے دی ہے، تو کیا اسے یہ نہیں کہا جائے گا کہ نظر ثانی وہی عدالت کرتی ہے جس نے فیصلہ سنایا ہوتا ہے اور جب اس سے بالاتر عدالت میں اس فیصلے کے خلاف جایا جاتا ہے تو اسے اپیل کہتے ہیں، نہ کہ نظر ثانی؟

یا اگر کسی کو کہا گیا کہ اردو میں جسے آپ 'رحم کی اپیل' کہتے ہیں اور جو سربراہِ ریاست سے کی جاتی ہے، قانون کی زبان میں وہ اپیل نہیں بلکہ پٹیشن، یعنی درخواست، ہے، تو کیا وہ جواب میں آکسفرڈ ایڈوانسڈ لرنرز ڈکشنری کا حوالہ دے کر کہے گا کہ انگریزی زبان میں اسے اپیل بھی کہتے ہیں؟ کیا اسے یہ جواب نہیں دیا جائے گا کہ بات یہاں انگریزی زبان کی نہیں، بلکہ انگریزی قانونی زبان کی ہو رہی ہے، اور اس میں اپیل کا ایک خاص مفہوم ہے۔

علمی دیانت کا تقاضا یہ ہے کہ سنت کی اصطلاح کا جو خاص مفہوم رائج ہے، یا تو آپ وہی مفہوم مان کر ان الفاظ کو استعمال کیجیے اور اپنے تصورات کے لیے کوئی اور اصطلاح وضع کیجیے، یا کم از کم یہ مان جائیے کہ آپ جس سنت کا اقرار کرتے ہیں، وہ کچھ اور ہے اور آپ پر جس سنت کے انکار کا الزام عائد کیا جاتا ہے وہ کچھ اور ہے۔ ایسے کسی ڈس کلیمر کی عدم موجودگی میں اگر آپ سنت کی اصطلاح اور اسی طرح دیگر شرعی اصطلاحات کو ان کے رائج مفاہم کے بجائے نئے مفاہیم پہنا کر ان میں استعمال کرتے ہیں، تو آسان الفاظ میں یہ تلبیس کے سوا کچھ نہیں۔

بات علمی دیانت کی ہے نہ کہ کسی خاص گروہ کی اجارہ داری کی۔

غامدی صاحب کے تصور سنت کے مآخذ

اس بحث کے بعد اس سوال کا جواب رہتا ہے کہ اگر غامدی صاحب نے اپنا تصورِ سنت و حدیث فقہاے احناف سے نہیں لیا، تو پھر کہاں سے لیا ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ غامدی صاحب کے ہاں

اصول فقہ کے ساتھ اعتنا نظر نہیں آتا۔[30] غامدی صاحب کے ڈسکورس کا تفصیلی تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ان کا نظریۂ حدیث و سنت بیسویں صدی عیسوی کے برصغیر میں (اردو زبان میں) اٹھنے والے سوالات اور ان کے جوابات سے وجود میں آنے والے ذخیرے سے ماخوذ ہے۔ اس ذخیرے سے یہاں ان بعض تحریرات کا ذکر ایک خاص ترتیب سے کیا جاتا ہے جن سے غامدی صاحب نے اپنا تصور سنت اخذ کیا ہے:

۱۔ 'شخصیت پرستی' کے عنوان سے غلام احمد پرویز صاحب (م: ۱۹۸۵ء) کا مضمون جو ۱۹۳۰ء کی دہائی میں ماہنامہ ترجمان القرآن میں شائع ہوا،[31] اور اس پر مولانا مودودی نے 'استدراک' لکھا،[32] جو بعد میں 'مسلک اعتدال' کے عنوان سے مولانا مودودی کی کتاب تفہیمات میں شائع ہوتا رہا ہے۔[33]

۲۔ اس مکالمے کے بعد مولانا مودودی کو بعض اہل حدیث علمائے کرام سے راوی کی فقاہت[34] کے مسئلے پر بھی بحث کرنی پڑی اور پیغمبر کی شخصی اور نبوی حیثیتوں میں فرق پر بھی بات کرنی پڑی۔[35] یہ بحث بھی تفہیمات میں موجود ہے۔

---

[30] ان کی بعض تحریرات میں زیادہ سے زیادہ امام ابو اسحاق شاطبی (م: ۷۹۰ھ/۱۳۸۸ء) کا ذکر ملتا ہے، لیکن وہ بھی ادھورا، اور اس میں بھی انھوں نے شاطبی کے موقف کو درست طریقے سے پیش نہیں کیا۔

[31] اس مضمون کا پہلا حصہ محرم الحرام ۱۳۵۶ھ بہ مطابق مارچ ۱۹۳۷ء، ص ۴۷-۶۰ اور دوسرا حصہ اگلے ماہ صفر ۱۳۵۶ھ، ص ۱۵-۲۲)۔ دیکھیے: ماہنامہ ترجمان القرآن، صفر ۱۳۵۶ھ بہ مطابق اپریل ۱۹۳۷ء، ص ۲۲-۳۷۔

[32] ماہنامہ ترجمان القرآن، صفر ۱۳۵۶ھ بہ مطابق اپریل ۱۹۳۷ء، ص ۲۲-۳۷۔

[33] سید ابوالاعلیٰ مودودی، تفہیمات (لاہور: اسلامک پبلی کیشنز، ۲۰۱۴ء) ج ۱، ص ۳۲۷-۳۳۹۔

[34] تفہیمات، ج ۱، ص ۳۲۷-۳۴۵۔ 'مسلک اعتدال' پر اہل حدیث کی جانب سے مولانا ثناء اللہ امرتسری (م: ۱۹۴۸ء) نے اخبار اہل حدیث میں ۱۴ ستمبر ۱۹۴۵ء سے ۳۰ نومبر ۱۹۴۵ء تک خطاب بہ مودودی کے

۳۔ جماعت اسلامی کی تشکیل کے بعد ترجمان القرآن میں شائع ہونے والے بعض مضامین پر ممتاز اہل حدیث عالم مولانا محمد اسماعیل سلفی (م:۱۹۶۸ء) نے جماعت اسلامی کا نظریۂ حدیث کے عنوان سے ۱۹۵۶ء میں تنقیدی کتاب لکھی۔[۳۶] واضح رہے کہ ترجمان القرآن کے ان مضامین میں بعض مولانا اصلاحی کے تھے[۳۷] اور اس وجہ اس کتاب میں مولانا اصلاحی پر الگ (نسبتاً ہلکی) تنقید بھی کی گئی۔

۴۔ ڈاکٹر عبد الودود کے ساتھ مولانا مودودی کی بحث جو اب سنت کی آئینی حیثیت کے عنوان سے شائع ہوتی ہے۔

۵۔ مولانا مودودی کے رسائل و مسائل کی ابتدائی دو جلدوں میں بعض احادیث پر اعتراضات اور ان کے جو جوابات دیے گئے۔

۶۔ مولانا اصلاحی کے محاضرات جو مبادیِ تدبرِ حدیث کے عنوان سے جمع کیے گئے۔[۳۸]

عنوان سے مضامین لکھے، بعد میں اس عنوان سے الگ کتابچہ بھی شائع ہوا: ثناء اللہ امرتسری، خطاب بہ مودودی (امرتسر: ثنائی برقی پریس، ۱۹۴۶ء)۔

[۳۵] سید ابو الاعلیٰ مودودی، "رسول کی حیثیتِ شخصی اور حیثیتِ نبوی"، ماہنامہ ترجمان القرآن، دسمبر ۱۹۵۶ء، ص ۴۶-۵۳؛ مشمولہ: تفہیمات، ج ۱، ص ۵۸-۶۵۔

[۳۶] محمد اسماعیل سلفی، جماعتِ اسلامی کا نظریۂ حدیث: ایک تنقیدی جائزہ (گوجرانوالہ: جمعیت اہل حدیث، ۱۹۵۶ء)۔

[۳۷] امین احسن اصلاحی، "حدیث و سنت کے بارے میں چند اصولی مباحث"، ماہنامہ ترجمان القرآن، اکتوبر ۱۹۵۵، ص ۵۶-۷۲۔

[۳۸] جناب ڈاکٹر زاہد صدیق مغل نے بجا طور پر مولانا فراہی کے رسالے إحکام الأصول بأحکام الرسول کا حوالہ دیا ہے (دیکھیے: عبد الحمید الفراہی، رسائل في علوم القرآن (اعظم گڑھ: الدائرۃ الحمیدیۃ، ۲۰۱۱ء)، ص ۵۴-۶۴)، لیکن ایک تو وہ رسالہ بہت مختصر ہے، دوسرے، اس میں پیش کیے گئے خیالات بالکل ابتدائی صورت

غامدی صاحب کے تصور سنت کا ارتقا

اس موضوع پر غامدی صاحب کی اپنی تحریرات میں ایک تو ان کے مضامین کا مجموعہ میزان - حصۂ اول ہے، جو ۱۹۸۵ء میں شائع ہوا؛ اس کے بعض مضامین اب برہان میں شائع ہوتے ہیں لیکن 'سنت' پر بحث میں بہت کتر بیونت کی گئی ہے۔ یہ مضامین اس وجہ سے بہت اہم ہیں کہ ان سے حدیث و سنت پر غامدی صاحب کے موقف کا سرا مل جاتا ہے۔ اس زمانے میں غامدی صاحب سنت اور حدیث میں فرق نہیں کرتے تھے، لیکن سنت / حدیث سے قرآن کے 'نسخ' کے قائل بہر حال نہیں تھے اور نسخ کو 'تبیین' کی حدود سے باہر سمجھتے تھے۔ دوسرے، وہ اس کے قائل تھے کہ سنت سے دو طرح کے احکام ثابت ہوتے ہیں: ایک وہ جو قرآن مجید کی 'تبیین' ہوتے ہیں؛ اور دوسرے وہ جو مستقلاً سنت سے ثابت ہوتے ہیں۔

اس تقسیم کے لیے غامدی صاحب امام شاطبی کی بعض عبارات سے غلط استدلال کرتے تھے کیونکہ امام شاطبی کا تصورِ بیان غامدی صاحب کے تصورِ تبیین سے مختلف ہے اور امام شاطبی

میں ہیں، اور تیسرے، در حقیقت غامدی صاحب کے ڈسکورس میں اس کا ذکر بہت بعد میں آیا ہے۔ اسی طرح سید متین احمد شاہ صاحب نے مولانا سید سلیمان ندوی (م:۱۹۵۳ء) کے ایک مختصر مضمون کا بھی حوالہ دیا ہے جس میں ندوی صاحب سنت اور حدیث کے فرق کو موضوعِ بحث بنایا ہے۔ تاہم یہ مضمون غامدی صاحب کے ڈسکورس میں نوے کی دہائی میں آیا ہے، اسی کی دہائی میں اس کا کوئی سراغ ان کے ڈسکورس میں نہیں ملتا۔ مولانا ندوی کا یہ مضمون دراصل جناب نیاز فتح پوری (م:۱۹۶۶ء) کی آرا کے جواب میں لکھا گیا تھا اور اگست ۱۹۲۹ء کے معارف، اعظم گڑھ میں شائع ہوا تھا۔ اس کے 'کچھ منتخب حصے' غامدی صاحب نے اشراق کے دسمبر ۱۹۹۶ء کے شمارے میں اس تصریح کے ساتھ شائع کیے کہ ان سے "حدیث و سنت کے بارے میں صحیح نقطۂ نظر کی وضاحت ہو جاتی ہے۔" واضح رہے کہ بعد میں غامدی صاحب اس پڑاو سے بھی گزر گئے اور یہ نقطۂ نظر بھی ان کی رائے میں مکمل 'صحیح' نہیں رہا۔

'مستقل بالذات' احکام کی نہیں بلکہ 'زیادۃ' یعنی قرآن کے احکام پر اضافے کی بات کرتے ہیں۔ اس بحث کو کسی اور وقت کے لیے چھوڑ دیتے ہیں۔[۳۹] سر دست اس بات پر توجہ کی ضرورت ہے کہ یہ تقسیم غامدی صاحب کے نظریے کی بنیاد ہے۔ بعد میں ان کا نظریہ بہت تبدیل ہوا ہے لیکن اس بنیادی بات کے اثر سے وہ آج تک نہیں نکل سکے۔

پھر چونکہ امام شاطبی نے اس مقام پر یہ بحث کی ہے کہ قرآن پہلے کیوں ہے اور سنت بعد میں کیوں، تو یہ سوال بھی غامدی صاحب کے ڈسکورس کا مستقل حصہ بن گیا اور آج تک ان کے لیے یہ سوال اہمیت رکھتا ہے۔ چنانچہ پہلے تو وہ امام شاطبی کی طرح اس بات کے قائل تھے کہ قرآن پہلے ہے اور سنت بعد میں، لیکن بعد میں اس کے قائل ہوگئے کہ سنت پہلے ہے اور قرآن بعد میں۔ یہ ان کے نظریۂ سنت میں بہت بڑی transformation (جوہری تبدیلی) ہے اور اسے ذہن میں رکھنا ضروری ہے۔

امام شاطبی کے ان ادھورے اقتباسات کا اثر اس زمانے میں اور اس کے بعد بھی بہت عرصے تک غامدی صاحب پر اتنا رہا کہ انھوں نے امام شاطبی کی بحث سے اخذ کر کے میزان حصۂ اول کے دیباچے میں حدیث معاذ رضی اللہ عنہ (پہلے قرآن، پھر سنت، پھر اجتہاد) نقل کی اور پھر نیچے لکھا تھا کہ اس کتاب میں ہم نے یہی طریقہ اختیار کیا ہے۔ واضح رہے کہ امام شاطبی نے یہ روایت اس بحث میں نقل کی ہے کہ سنت قرآن کے بعد ہے۔ بعد میں غامدی صاحب کا موقف اس معاملے میں یوں تبدیل ہوا کہ ایک تو، جیسا کہ ذکر ہوا، وہ حدیث و سنت میں فرق کے قائل ہوگئے، دوسرے، سنت پر قرآن کی تقدیم کا موقف انھوں نے چھوڑ دیا، اور تیسرے، حدیث کی سند میں کمزوری ہو، تو اس حدیث سے استدلال کو بھی انھوں نے ترک کر دیا، اور چونکہ حدیثِ

---

[۳۹] ابو اسحاق ابراہیم بن موسیٰ الشاطبی، الموافقات في أصول الشريعة (القاہرۃ: دار عفان، ۱۹۹۷ء)، ج۴، ص۲۸۹ ومابعد۔

معاذ پر اس پہلو سے تنقید ہوتی رہی ہے، تو غامدی صاحب کے بعد کے ڈسکورس میں آپ کو یہ حدیث نہیں ملے گی۔

بہر حال اس دور میں جب غامدی صاحب کے نزدیک سنت اور حدیث میں فرق نہیں تھا، تو وہ سنت کے احکام کو دو قسموں میں تقسیم کرتے تھے: قرآن کی تبیین اور مستقل بالذات احکام۔ تبیین کے معاملے میں ان کی راے یہ تھی کہ اس کے ذریعے کلام میں پہلے سے موجود مضمرات کو نکال کر سامنے رکھا جاتا ہے اور اس وجہ سے جو بات کلام کے مفہوم میں شامل نہیں سمجھی جاسکتی، اسے تبیین نہیں کہہ سکتے۔ اسی بنا پر انھوں نے 'أحلت لنا میتتان ودمان'[40] والی حدیث کو تو مردار اور خون سے متعلق آیات کی تبیین مانا، لیکن رجم والی روایات کو زنا کی سزا کے متعلق آیات کی تبیین نہیں مانا۔ یہ بات اس لیے اہم ہے کہ آج بھی جب وہ تبیین بول رہے ہوتے ہیں، تو ان کے ذہن میں یہی تصور ہوتا ہے اور اس بنا پر حدیث اور قرآن کے تعلق پر اثر پڑتا ہے۔

۱۹۸۰ء کی دہائی کی ابتدا میں حدیث پر مولانا اصلاحی کے محاضرات کا سلسلہ چلا اور ان محاضرات کا مجموعہ بعد میں مبادیِ تدبرِ حدیث کے عنوان سے شائع ہوا۔[41] ان محاضرات میں مولانا اصلاحی نے سنت اور حدیث میں فرق کی بات بھی کی اور سنت کی تعیین کے لیے کچھ اصول

---

[40] سنن ابن ماجة، أبواب الأطعمة، باب الكبد والطحال، رقم: ۳۳۱۴۔

[41] مبادیِ تدبّر حدیث (لاہور: فاران فاؤنڈیشن، ۱۹۹۴ء)۔ صحیح بخاری اور موطأ امام مالک پر مولانا اصلاحی کے دروس بھی بعد میں شائع ہوئے ہیں۔ تدبر حدیث: شرح موطأ امام مالک (منتخب ابواب)، ترتیب و تدوین: خالد مسعود اور سعید احمد (لاہور: ادارہ تدبر قرآن و حدیث، ۲۰۰۰ء)؛ تدبر حدیث: صحیح بخاری (منتخب ابواب)، ج ۱، ترتیب و تدوین: خالد مسعود، سعید احمد اور سید اسحاق علی (لاہور: ادارہ تدبر قرآن و حدیث، ۲۰۰۲ء)؛ تدبر حدیث: شرح صحیح بخاری (منتخب ابواب)، ج ۲، ترتیب و تدوین: خالد مسعود، عبد اللہ غلام احمد اور سید اسحاق علی (لاہور: ادارہ تدبر قرآن و حدیث، ۲۰۰۵ء)۔

بھی بتائے۔ ان محاضرات نے غامدی صاحب کے تصورِ سنت و حدیث کی تشکیل میں اہم کردار ادا کیا۔ چنانچہ ۱۹۹۰ء کی دہائی تک جاتے جاتے وہ اس بات کے قائل ہو گئے تھے کہ سنت اور حدیث میں فرق ہے اور اس فرق کی درست تعبیر اور پھر اس کی روشنی میں قرآن اور سنت/حدیث کے تعلق پر انھوں نے اپنے پہلے سے موجود تحریری موقف میں کافی تبدیلیاں کیں۔ یہ ان کے نظریے کی دوسری بڑی transformation تھی۔

اس کے بعد ان کے کام کا محور یہ سوال رہا کہ سنت تو عملی نوعیت کی چیز ہے اور تواتر سے ثابت ہے۔ دوسری طرف ان احادیث کو ماننے سے ان کو کوئی مسئلہ نہیں تھا جنھیں وہ قرآن کی تبیین قرار دیتے تھے، لیکن جن احادیث میں ان کے نظریے کی رو سے مستقل بالذات احکام دیے گئے تھے، انھوں نے ان کے لیے مسئلہ کھڑا کر دیا۔ المورد اور دانش سرا کے ساتھیوں کے ساتھ مباحث کے بعد انھوں نے یہ موقف اختیار کر لیا کہ سنت صرف متواتر عملی احکام کا نام ہے، جبکہ حدیث میں موجود احکام صرف شرح و تبیین کی حد تک ہی ہیں؛ اور جنھیں مستقل بالذات احکام سمجھا جاتا ہے، انھیں غامدی صاحب نے 'بیانِ فطرت' کا نام دے دیا۔ یہ حدیث و سنت کے متعلق ان کے نظریے کی تیسری بڑی transformation ہے۔

ان تین جوہری تبدیلیوں کے بعد یوں کہیں کہ نوے کی دہائی کے آخر تک ان کا نظریۂ حدیث و سنت ایک مستقل موقف کی شکل اختیار کر گیا۔ اس کے بعد انھوں نے 'سنت کی تعیین' پر توجہ کی اور پھر پہلے ان ۳۰، ۳۵ احکام کی فہرست مرتب کرنے کا کام کیا جنھیں وہ سنت کہتے ہیں، یعنی اب تنقیح اور اطلاق کا دور آ گیا۔ اس فہرست میں بعد میں بعض جزوی تبدیلیاں ہوئیں اور ان کی تعداد میں بھی فرق آیا ہے، لیکن ۲۰۰۱ء کے بعد سے یوں کہیں کہ ان کے نظریۂ حدیث و

سنت میں کوئی بڑا انقلاب نہیں آیا ہے۔[42]

غامدی صاحب کی ان تحریرات کو اوپر مذکور پانچ مآخذ کے ساتھ ملا کر پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے سامنے بنیادی طور پر وہی سوالات رہے ہیں جو مولانا مودودی کے سامنے پیش کیے گئے تھے۔ شاید ہی ان میں کوئی نیا سوال ڈھونڈا جاسکے۔ یہاں تک کہ (اور یہ شاید بعض لوگوں کے لیے حیرت کا باعث ہو) مثالیں بھی بعینہ وہ ہیں جو ان پانچ مآخذ میں مذکور ہیں۔[43] شاید ہی غامدی صاحب کے ڈسکورس میں کوئی ایسی مثال پائی جائے ہو جو ان پانچ مآخذ سے باہر کی ہو۔[44]

---

[42] ۱۹۹۰ء کی دہائی میں میزان ایک الگ کتاب کا نام قرار پایا اور اس کے مختلف اجزا الگ الگ شائع ہونے لگے۔ برہان کا عنوان انھوں نے اپنے تنقیدی مضامین کے مجموعے کو دیا؛ البیان کا عنوان انھوں نے اپنے تفسیری حواشی کو دیا؛ مقامات کا عنوان انھوں نے اپنے متفرق مضامین کے مجموعے کو دیا؛ جبکہ میزان کا عنوان انھوں نے 'کتاب' اور 'حکمت'، بہ الفاظ دیگر 'شریعت' اور 'ایمانیات' پر اپنی تحقیق کو دیا۔ میزان کے مقدمے میں انھوں نے مبادی تدبر سنت اور مبادی تدبر حدیث کے عناوین سے ابواب بھی لکھے جن کے مختلف ایڈیشن ابتدا میں اشراق میں شائع ہوتے رہے اور پھر کتابچوں کی صورت میں۔ ۲۰۰۱ء تک یوں کہیں کہ ان کا ایک مستقل موقف بن گیا۔ بعد میں اس میں کہیں کہیں جزوی تبدیلیاں آئی ہیں لیکن موقف بنیادی طور پر وہی رہا ہے جو ۲۰۰۱ء کی میزان میں شائع ہوا ہے۔

[43] مثلاً دیکھیے مولانا مودودی سے ایک سائل کا سوال کہ مچھلی کا بغیر ذبح کیے کھانا کیسے حلال ہے جبکہ قرآن نے تصریح کی ہے کہ مردار کھانا حرام ہے؟ اس کے جواب میں مولانا مودودی نے قرآن اور حدیث کے تعلق کے بارے میں اور قرآن فہمی کے اصولوں پر جو کچھ کہا ہے، اس کا غامدی صاحب کے ڈسکورس کے ساتھ موازنہ کیجیے۔ ترجمان القرآن، محرم ۱۳۷۱ھ، اکتوبر ۱۹۵۱ء۔

[44] اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ سنت اور حدیث کے معاملے میں ان کا موقف وہی ہے جو مولانا مودودی کا ہے۔ صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ ساری بحث اسی محور میں گھوم رہی ہے۔

غامدی صاحب کے نظریۂ حدیث کے بنیادی خدوخال

اس پس منظر میں حدیث کے متعلق غامدی صاحب کے نظریے کی تفہیم آسان ہوگئی ہے۔ اس نظریے کے چند بنیادی نکات یہ ہیں:

- سنت ان 'عملی احکام' کا نام ہے جو رسول اللہ ﷺ نے بطورِ دین جاری کیے اور آپ کے بعد ہم تک نسل در نسل 'تواتر' سے منتقل ہوئے ہیں؛ جبکہ حدیث رسول اللہ ﷺ کے قول، فعل یا تصویب کی روایت کا نام ہے جو عام طور پر خبرِ واحد کی شکل میں نقل ہوئی ہے؛ اس لیے سنت اور حدیث دو الگ حقیقتوں کے نام ہیں۔
- حدیث میں بیان کردہ امور کو تین بنیادی قسموں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے: 'سیرت النبی ﷺ'،[۴۵] 'علم النبی ﷺ'؛[۴۶] اور 'فقہ النبی ﷺ'، یعنی قرآن اور 'سنت' میں مذکور 'شریعت' پر 'توضیحی احکام'۔
- حدیث میں بعض احکام وہ ہیں جو 'شریعت' کی توضیح نہیں ہیں، نہ ہی شریعت کا حصہ ہیں، بلکہ وہ 'بیانِ فطرت' کی نوعیت کی چیزیں ہیں۔
- حدیث میں رسول اللہ ﷺ کا 'اسوۂ حسنہ' بھی روایت ہوا ہے۔[۴۷]

---

[۴۵] ایسے جملے آپ کو غامدی صاحب اور ان کے متبعین کے ہاں ملتے ہیں: حدیث بنیادی طور پر 'تاریخ' ہے۔ پرویز صاحب اور ان کے معتقدین بھی ملتی جلتی بات کہتے تھے۔

[۴۶] اس سے غامدی صاحب کی مراد مختلف امور کے متعلق رسول اللہ ﷺ کے علم پر مبنی اقوال کی روایات ہیں، جیسے علاماتِ قیامت وغیرہ۔

[۴۷] شاید سیرت النبی ﷺ اور اسوۂ حسنہ کو الگ الگ ذکر کرنے کے پیچھے مولانا مودودی کے وہ مضامین ہیں جن میں انھوں نے رسول اللہ ﷺ کی 'پیغمبرانہ حیثیت' اور 'بشری حیثیت' میں فرق پر بات کی ہے۔

- قرآن اور سنت کا تعلق الگ سے دیکھنا چاہیے اور قرآن اور سنت کے ساتھ حدیث کے تعلق پر الگ سے بات کرنی چاہیے۔ چنانچہ پہلے مسئلے پر تو غامدی صاحب اس کے قائل ہیں کہ سنت کو تقدیم حاصل ہے کیونکہ یہ ملت ابراہیمی کی عملی روایت کا نام ہے جس میں کہیں کہیں قرآن نے تصحیح کی۔[۴۸] پھر چونکہ سنت ان کے نزدیک صرف عملی احکام کا نام ہے، اس لیے ان کے لیے یہ سوال پیدا ہی نہیں ہوتا کہ کیا سنت قرآن کی تخصیص یا نسخ کر سکتی ہے یا نہیں، یا یہ کہ کیا سنت قرآن کی شرح کرتی ہے یا نہیں؟ بامعنی سوال ان کے نزدیک یہ ہے کہ حدیث کا قرآن اور سنت کے ساتھ کیا تعلق ہے؟
- دین قرآن اور سنت میں مکمل طور پر آگیا ہے۔ حدیث سے اس دین پر اضافہ نہیں ہوتا، بلکہ اس میں موجود امور کی تبیین ہوتی ہے یا اس پر عمل کا بہترین نمونہ روایت ہوا ہے۔

اپنی ایک وڈیو[۴۹] میں وہ حدیث و سنت میں فرق اور پھر حدیث میں بیان کیے گئے امور کو الگ الگ عنوانات (جیسے سیرت النبی ﷺ، اسوۂ حسنہ، تبیین اور بیانِ فطرت) دینے کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ وہ روایتی تصورِ حدیث و سنت سے خلطِ مبحث پیدا ہوتا تھا۔ میرے نزدیک یہ وجہ درست نہیں ہے۔ اصل وجہ جس سے غامدی صاحب کے نظریۂ حدیث و سنت کی درست تفہیم ہوتی ہے، یہ ہے کہ انھوں نے برصغیر میں حدیث و سنت کی حجیت کے قائلین اور منکرین کے

---

[۴۸] سنت کے اس مفہوم کو اچھی طرح سمجھ لیں۔ یہ وہ سنت نہیں ہے جو اصول فقہ کی کتب میں بیان کی جاتی ہے۔ اس نکتے پر آگے الگ سے بحث آرہی ہے۔

[49] https://www.youtube.com/watch?v=2xFGzAa20gg (Last visited: 25 June 2024).

درمیان (اردو میں) ہونے والے مکالمے میں اپنا موقف متعین کرنے کی کوشش کی تو نتیجے میں یہ نظریۂ حدیث و سنت وجود میں آیا۔ بہ الفاظِ دیگر، غامدی صاحب نے فقہ و حدیث کے بارہ سو سال کے ذخیرے کے علمی تجزیے کے بعد کوئی موقف نہیں اپنایا، بلکہ برصغیر میں پچھلی صدی میں چند نامی گرامی شخصیات کے درمیان ہونے والے مباحثے میں اپنی پوزیشن متعین کی ہے اور ان کی اس کاوش کو اسی زاویے سے دیکھنا چاہیے۔

چنانچہ اگر ایک گروہ نے حدیث و سنت کی حجیت کا یکسر انکار کیا (خواہ عجمی سازش قرار دے کر ہو، یا 'حسبنا کتاب الله' کا كلمة حقّ أريد بها الباطل ہو) اور دوسرے گروہ نے حدیث و سنت کی حجیت پر اصرار کیا، تو غامدی صاحب نے حدیث اور سنت کو الگ کر کے، اور پھر سنت کو صرف عملی تواتر تک محدود کر کے، اس محدود سنت کی حجیت کو تو تسلیم کر لیا، لیکن سنت کو حدیث کو الگ کر دینے کے بعد حدیث کو 'اصل دین' کی فرع قرار دینے اور پھر حدیث میں مذکور احکام کو صرف 'تبیین' تک محدود کر دینے، نیز جن احکام کو 'تبیین' نہ قرار دیا جاسکے، انھیں 'شریعت' سے نکال لینے (خواہ انھیں 'بیانِ فطرت' کا نام دیا جائے) سے عملاً ان کا موقف پہلے گروہ کے قریب تر ہو گیا۔[50]

مثلاً صرف ان دو امور کو دیکھیے کہ دین کے احکام، خواہ عملی نوعیت کے ہوں لیکن اگر تواتر کی حد تک نہ پہنچے ہوں، تو انھیں سنت کی قسم سے ہی خارج کر دیا؛ اور اسی طرح حدیث میں مذکور رسول اللہ ﷺ کے طرزِ عمل کو خواہ آپ نے اسوۂ حسنہ کا نام دیا لیکن اسے سنت ماننے سے انکار

---

[50] یہ ایسا ہی ہے جیسے رحمان ملک صاحب (م: ۲۰۲۲ء) مرحوم دہشت گردی کو روکنے کے لیے موبائل سروس جام کر لیتے تھے کہ نہ رہے بانس، نہ بجے بانسری! یوں غامدی صاحب اگرچہ بہ ظاہر حدیث و سنت کی حجیت کا انکار نہیں کر رہے لیکن کہیں کسی سنت کی سنیت سے انکار کر دیتے ہیں اور کہیں حدیث میں بیان شدہ حکم کو شریعت کے دائرے سے نکال کر بیانِ فطرت بنا دیتے ہیں۔

کر دیا۔[51] غامدی صاحب نے اپنی تازہ وڈیو میں اس معاملے کو یوں ہلکا کر کے پیش کرنے کی کوشش کی کہ یہ محض اصطلاحات کا فرق ہے۔ ایسا نہیں ہے۔ یہ محض اصطلاح کا نہیں، تصورِ سنت، تصورِ شریعت اور تصورِ دین کا فرق ہے۔

حدیث وسنت کی حجیت کے متعلق متعین سوالات

اپنی تازہ وڈیوز میں غامدی صاحب rhetoric کا بھرپور استعمال کرتے ہیں اور ایسے دعوے کرتے ہیں کہ میزان میں ۱۲۰۰ احادیث انھوں نے نقل کی ہیں۔ یقیناً کی ہوں گی، لیکن اس سے کیا ثابت ہوتا ہے؟ حدیث تو منکرینِ حدیث کے رسالے طلوعِ اسلام کے سرورق پر بھی نقل ہوئی ہوتی ہے۔[52] سوال یہ نہیں ہے کہ کتنی حدیثیں نقل کی ہیں، بلکہ یہ ہے کہ آپ کے نظامِ فکر میں حدیث کا مقام کیا ہے؟ پچھلی بحث سے معلوم ہو گیا ہے کہ آپ نے حدیث اور سنت میں فرق کر کے اور پھر حدیث میں بیان کردہ امور میں حکمِ شریعت اور بیانِ فطرت میں فرق کر کے حدیث وسنت کے مقام اور حجیت کو کیسے تبدیل کر دیا ہے۔ بہر حال جن دوستوں کی پھر بھی تشفی نہیں ہو رہی، ان کے اصرار پر چند سوالات یہاں پیشِ خدمت ہیں۔ جب تک ان سوالات پر بحث نہ ہو، محض ادبی بلاغت کے نمونے پیش کرنے سے کوئی فائدہ نہیں ہے، سوائے اپنے معتقدین سے خراجِ عقیدت وصول کرنے کے۔

---

[51] سنت کو صرف متواتر عملی احکام تک محدود کرنے اور دین کو اس مخصوص سنت اور قرآن میں محصور کر دینے کے بعد حدیث کی کیا حیثیت رہ جاتی ہے، اس کی تفہیم کے لیے anal sex اور oral sex پر غامدی صاحب کے ایک ہونہار شاگرد کی تحقیق اصولِ فطرت پر باب میں پیش کی جائے گی جس سے اس موقف کی عملی صورت واضح طور پر سامنے آجاتی ہے۔

[52] مشہور حدیث "لا نبي بعدي" ختمِ نبوت پر پرویز صاحب کی کتاب کے سرورق پر درج ہے۔ دیکھیے: غلام احمد پرویز، ختم نبوت اور تحریک احمدیت (لاہور: ادارۂ طلوعِ اسلام، ۲۰۰۰ء)۔

۱. کیا 'عملی متواتر سنت' کے علاوہ غامدی صاحب قرآن سے باہر رسول اللہ ﷺ کی تشریعی حیثیت مانتے ہیں، خواہ آپ کا فیصلہ بطور خبر واحد روایت ہوا ہو؟ اس کے جواب میں یہ کہنا کافی نہیں ہے کہ 'اگر کسی کے نزدیک وہ قابل اطمینان ذریعے سے پہنچا ہے تو اس کے لیے وہ واجب الاتباع ہے' کیونکہ سوال کسی اور کے بارے میں نہیں، بلکہ آپ کے موقف کے بارے میں ہو رہا ہے۔ بہ الفاظ دیگر، سوال یہ ہے کہ کیا حدیث جب بطورِ خبرِ واحد روایت ہوئی تو وہ دین کا ماخذ ہے یا نہیں؟

۲. کیا غامدی صاحب اب بھی حدیث کو اسی طرح مستقل بالذات شرعی احکام کا ماخذ سمجھتے ہیں، جیسے رجم کے متعلق مضامین (مشمولہ: میزان حصہ اول) میں ان کا موقف تھا؟ مزید وضاحت سے، سوال یہ ہے کہ خواہ حدیث میں مذکور احکام کا قرآن کے کسی حکم کے ساتھ تعلق معلوم نہ ہو یا واضح نہ ہو، پھر بھی وہ حکم غامدی صاحب کے نزدیک واجب الاتباع ہوتا ہے، یا ان کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ پہلے حدیث کا قرآن میں ماخذ متعین کیا جائے، پھر دیکھا جائے کہ حدیث اس قرآنی آیت کی تبیین کی حدود کے اندر ہے یا اس سے متجاوز، اور جب تک یہ دونوں امور طے نہ ہوں، ان کے نزدیک حدیث میں مذکور حکم واجب الاتباع نہیں ہوتا؟

۳. غامدی صاحب سنت کے لیے تواتر کی شرط کیوں رکھتے ہیں؟ سنت غیر متواتر کیوں نہیں ہو سکتی؟ کیوں یہ ضروری ہے کہ دین سارے کا سارا (قرآن اور آپ کی مزعومہ سنت) تواتر سے ہی نقل ہو؟ خبرِ واحد سے دین کے نقل ہونے سے اس کی دینی حیثیت کیوں قابلِ قبول نہیں رہتی؟

۴. کیا حدیث میں بیان شدہ احکام کے بغیر دین مکمل تھا؟ کیا ان احکام کے اخذ کے لیے عقل و فطرت کی رہنمائی کافی تھی؟

۵. جب آپ کہتے ہیں کہ حدیث میں رسول اللہ ﷺ کا اسوہ حسنہ بیان ہوا ہے، تو اس اسوہ حسنہ کو سنت ماننے سے آپ گریز کیوں کرتے ہیں؟

٦. حدیث میں بیان شدہ بعض احکام کو جب آپ 'شریعت کے بجاے بیانِ فطرت' کہہ دیتے ہیں، تو کیا اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا آپ کے نزدیک یہ احکام شریعت کا حصہ نہیں ہیں؟ مولانا اصلاحی تو 'بدیہیاتِ فطرت' کو شریعت کا 'واضح تر حصہ' قرار دیتے ہیں۔ آپ کا اس بارے میں کیا موقف ہے؟

۷. کیا سنداً منقطع حدیث، یا ایسی حدیث جس کے کسی راوی پر جرح کی گئی ہو، آپ کے نزدیک قابل حجت ہے؟ مثلاً جماع فی الدبر کی ممانعت کے متعلق روایات کو بطور حدیث ماخذ دین مانا جاسکتا ہے یا نہیں؟ کیا اس فعل کو روکنے کے لیے انھیں غیر فطری قرار دینا آپ کے نزدیک بہتر ہے یا ضعیف حدیث سے استدلال اس مقصد کے لیے بہتر ہے، جبکہ وہ ضعیف حدیث شریعت کے عمومی اصولوں سے ہم آہنگ بھی ہو؟ بہ الفاظ دیگر، اگر حدیث سنداً صحیح ہو لیکن وہ آپ کے نزدیک قرآن سے متعارض ہو، جیسے رجم کے متعلق کئی روایات کے متعلق آپ کا موقف ہے، اور دوسری جانب حدیث سنداً ضعیف ہو لیکن وہ شریعت کے عمومی اصولوں سے ہم آہنگ ہو، تو ان دو صورتوں میں آپ کیا کرتے ہیں؟

هذا ما عندي، والعلم عند الله۔

ضمیمہ: کیا ڈاڑھی سنت نہیں ہے؟

اس ضمیمے میں اس بات کی وضاحت کی جائے گی کہ ڈاڑھی کیوں غامدی صاحب کی سنت کی خانہ ساز تعریف پر پوری نہیں اترتی؟ اس کے بعد ہی اس تعریف کے نتائج اور مضمرات کی درست تفہیم ممکن ہو سکے گی۔ واضح رہے کہ اس تعریف تک پہنچنے سے قبل کسی زمانے میں شدّ و مدّ سے اس کے قائل تھے کہ ڈاڑھی انبیاے کرام علیہم السلام کی سنت متواترہ اور دین کا شعار ہے۔ ان کی یہ عبارت نقل کرنے سے قبل بہتر ہو گا کہ مولانا فراہی اور مولانا اصلاحی کا ایک مکالمہ نقل کیا جائے۔

ڈاڑھی پر مولانا فراہی اور مولانا اصلاحی کا مکالمہ

مولانا اصلاحی نے یہ مکالمہ ان الفاظ میں نقل کیا ہے:

> ایک مرتبہ ڈاڑھی کے مسئلے پر بھی بحث چھڑ گئی۔ مولانا دین میں اس کی اہمیت واضح کر رہے تھے اور میں ان کے سامنے یہ بات پیش کرنے کی کوشش کر رہا تھا کہ دین میں ڈاڑھی کی فی الواقع وہ اہمیت نہیں ہے جو اسے دی جا رہی ہے۔ مولانا کچھ دیر تک تو مجھے ان احادیث کا مطلب سمجھاتے رہے جو اس بارے میں وارد ہیں، لیکن جب انھوں نے دیکھا کہ میں ڈاڑھی کی اہمیت کا کسی طرح قائل نہیں ہو رہا ہوں، تو فرمانے لگے کہ: 'اچھا، فرض کیا کہ اس کی دین میں بہت زیادہ اہمیت نہیں ہے لیکن کیا اس حقیقت سے انکار کیا جا سکتا ہے کہ یہ چھوٹی سی چیز بہت بڑی بڑی چیزوں کا پتہ دیتی ہے؟ میں نے عرض کیا، وہ کیسے؟ فرمایا: جس طرح راکھ کی چٹکی اڑا کر ہم ہوا جیسی عظیم الشان چیز کا پتہ چلا لیتے ہیں کہ اس کا رخ کدھر کو ہے، اسی طرح ایک شخص کے چہرے پر ڈاڑھی ہونے اور نہ ہونے سے ہم یہ اندازہ کر لیتے ہیں کہ اس کا میلان کس طرف ہے؛ اسلام کی طرف یا غیر اسلام کی طرف؟'

مولانا کے اس جواب کے بعد میں خاموش ہو گیا اور میں نے محسوس کیا کہ ڈاڑھی چاہے دین میں بجائے خود بہت زیادہ اہمیت رکھنے والی چیز نہ ہو، لیکن جہاں تک ایک مسلمان کا تعلق ہے، یہ اس کے دل کے رجحانات کے لیے ایک بیرومیٹر (barometer) کا کام ضرور دیتی ہے، اور اگر یہ بات ہے تو اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ دین میں اس کی بڑی اہمیت ہے اور ہونی چاہیے۔[1]

غامدی صاحب نے مولانا فراہی اور مولانا اصلاحی کی اس بات میں اپنی بلاغت کا زور لگا کر کس طرح پیش کیا، اب اسے دیکھتے ہیں۔

ڈاڑھی پر غامدی صاحب کا ابتدائی موقف

ایک سائل نے غامدی صاحب سے دین میں ڈاڑھی کی اہمیت کے متعلق پوچھا اور کہا کہ 'بعض مسلمان دانش ور ڈاڑھی کو ایک غیر ضروری چیز قرار دیتے ہیں'۔ اس کے جواب میں غامدی صاحب نے فرمایا:

ڈاڑھی نبیوں کی سنت ہے۔ ملت اسلامی میں یہ ایک سنت متواترہ کی حیثیت سے ثابت ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے ان دس چیزوں میں شمار کیا ہے ہو آپ کے ارشاد کے مطابق اس فطرت کا تقاضا ہیں، جس پر اللہ تعالیٰ نے انسان کو پیدا کیا ہے اور قرآنی نے فرمایاہے کہ اللہ ک بنائی ہوئی فطرت میں کوئی تبدیلی کرنا جائز نہیں ہے۔ ارشاد خداوندی ہے:

لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (الروم ۳۰:۳۰)

اللہ کی بنائی ہوئی فطرت کو تبدیل کرنا جائز نہیں ہے۔ یہی سیدھا دین ہے، لیکن

[1] اصلاحی، مجموعۂ تفاسیرِ فراہی، ص ۱۵۔

اکثر لوگ نہیں جانتے۔

بنی آدم کی قدیم روایت ہے کہ مختلف اقوام و ملل اپنی شناخت کے لیے کچھ علامات مقرر کرتی ہیں۔ یہ علامات ان کے لیے ہمیشہ قابل احترام ہوتی ہیں۔ زندہ قومیں اپنی کسی علامت کو ترک کرتی ہیں، نہ اس کی اہانت گوارا کرتی ہیں۔ اس زمانے میں جھنڈے اور ترانے اور اس طرح کی دوسری چیزوں کو ہر قوم میں یہی حیثیت حاصل ہے۔ دین کی بنیاد پر جو ملت وجود میں آتی ہے، اس کی علامات میں سے ایک یہ ڈاڑھی ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جن دس چیزوں کو فطرت میں سے قرار دیا ہے، ان میں ایک ختنہ بھی ہے۔ ختنہ ملت ابراہیمی کی علامت یا شعار ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ڈاڑھی کی حیثیت بھی اس ملت کے ایک شعار کی ہے۔ چنانچہ کوئی شخص اگر ڈاڑھی نہیں رکھتا تو وہ گویا اپنے اس عمل سے اس بات کا اعلان کرتا ہے کہ وہ ملت اسلامی میں شامل نہیں ہے۔ اس زمانے میں کوئی شخص اگر اس ملک کے علم یا ترانے کو غیر ضروری قرار دے، تو ہمارے یہ دانش ور، امید نہیں ہے کہ اسے یہاں جینے کی اجازت دینے کے لیے بھی تیار ہوں۔ لیکن اسے کیا کیجیے کہ دین کے ایک شعار سے بے پروائی اور بعض مواقع اس کی اہانت اب ان لوگوں کا شعار بن چکا ہے۔ ہمیں ان کے مقابلے میں ہر حال اپنے شعار پر قائم رہنا چاہیے۔"[۲]

غامدی صاحب کے اس موقف کی اساسات یہ ہیں:

۱. ڈاڑھی نبیوں کی سنت ہے اور ملت اسلامی میں یہ سنت متواترہ ہے؛

۲. یہ فطرت کے تقاضوں میں ہے اور فطرت کو تبدیل کرنا جائز نہیں ہے؛ اور

۳. یہ مسلمانوں کا دینی شعار ہے۔

بعد میں غامدی صاحب نے یہ تینوں باتیں ترک کر دی ہیں؛ چنانچہ اب ان کے نزدیک:

---

[۲] ماہنامہ اشراق، فروری ۱۹۸۹ء، ص ۵۲-۵۳۔

۱. ڈاڑھی سنت نہیں ہے، اور اس کی سنت متواترہ ہونے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا؛
۲. فطرت کے تقاضوں کا دائرہ الگ ہے اور شرعی احکام کا دائرہ الگ؛ اور
۳. جب ڈاڑھی دین کے دائرے سے باہر ہے، تو اس کے دینی شعار ہونے کا بھی سوال پیدا نہیں ہوتا۔[۳]

گویا غامدی صاحب نے ڈاڑھی کو سنت ماننے سے انکار کیا ہے، تو اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ وہ اب ان کے تصورِ دین سے ہی خارج ہے۔ اس بات کی تھوڑی وضاحت ضروری ہے۔

کیا ڈاڑھی رکھنا دینی امر نہیں ہے؟

'سنت' کی فہرست میں جو ۲۶ امور غامدی صاحب نے ذکر کیے ہیں، ان میں بغل کے بال صاف کرنا، بڑھے ہوئے ناخن کاٹنا، ناک منہ اور دانتوں کی صفائی اور مونچھیں پست رکھنا تو شامل ہے،[۴] لیکن ڈاڑھی رکھنے کا عمل ان کی سنت کی فہرست میں جگہ نہیں پا سکا، حالانکہ مونچھیں پست رکھنے کا حکم اور ڈاڑھی رکھنے کا حکم حدیث میں اکٹھے آیا ہے، جیسا کہ غامدی صاحب کے مذکورہ بالا اقتباس میں بھی ذکر ہوا۔ سالہا سال سے غامدی صاحب سے متعدد مواقع پر یہ سوال کیا جاتا رہا ہے لیکن وہ ڈاڑھی کو سنت کی فہرست سے خارج رکھنے پر اصرار کرتے آرہے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مونچھیں پست رکھنے کو وہ 'تطہیر بدن' میں شامل سمجھتے ہیں، لیکن ڈاڑھی رکھنے کو نہ تو وہ اس قسم

---

[۳] محترم عمار ناصر اگرچہ ڈاڑھی کے مسئلے پر غامدی صاحب کے 'قولِ قدیم' کو راجح قرار دیتے ہیں لیکن انھوں نے ڈاڑھی کے دینی شعار ہونے پر اشکال وارد کیا ہے کہ بعض آثارِ صحابہ میں بطور تعزیر مجرم کے ڈاڑھی مونڈنے کا ذکر ہے، حالانکہ وہ خود بھی یہ بات مانتے ہیں کہ فقہاے کرام نے عموماً بطور تعزیر ڈاڑھی مونڈنے کو غلط کہا ہے۔ عمار خان ناصر، براہین (لاہور: دار الکتاب، ۲۰۱۱ء)، ص ۷۰۱-۷۰۳۔ سوال یہ ہے کہ کیا ان آثار کی اسناد اور متون پر روایتاً اور درایتاً بحث نہیں کی جاسکتی تھی؟ آخر کیوں 'بعد کے فقہاء' نے انھیں ناقابلِ استدلال سمجھا؟

[۴] غامدی، میزان، ص ۱۴۔

میں شامل سمجھتے ہیں، نہ ہی ان کے نزدیک وہ دینی امور کی تین دیگر قسموں – عبادات، تطہیر خور و نوش اور تطہیرِ اخلاق – میں رکھی جاسکتی ہے۔ ان کے نزدیک دینی امور کی بس یہی چار قسمیں ہیں، کسی پانچویں قسم کے وہ قائل نہیں ہیں۔

مذکورہ بالا اقتباس سے واضح ہے کہ غامدی صاحب یہ بات مانتے ہیں کہ نہ صرف رسول اللہ ﷺ، بلکہ انبیاے سابقین بھی ڈاڑھی رکھتے تھے۔[5] نیز اور وہ ڈاڑھی رکھنے کو 'امورِ فطرت' میں بھی شامل سمجھتے ہیں، تاہم مسئلہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک امورِ فطرت کا دائرہ دینی احکام سے الگ ہے،[6] اس لیے وہ اسے دین کا حصہ نہیں سمجھتے، نہ ہی اسے سنت میں شامل سمجھتے ہیں۔

سوال یہ ہے کہ ڈاڑھی رکھنے کو رسول اللہ ﷺ کے 'اسوۂ حسنہ' میں کیوں شامل نہیں سمجھا جاسکتا؟ ادنیٰ تأمل سے معلوم ہوتا ہے کہ چونکہ غامدی صاحب کے نزدیک ڈاڑھی رکھنا کوئی دینی معاملہ نہیں ہے اور اسوۂ حسنہ سے ان کی مراد دین پر عمل کا بہترین نمونہ ہے، اس لیے خواہ رسول اللہ ﷺ اور تمام انبیاے کرام نے ڈاڑھی رکھی ہو، غامدی صاحب اسے سنت میں شامل نہیں کرسکتے۔ یہ اس معاملے کا وہ پہلو ہے جس کی ہم خصوصی نشان دہی کرنا چاہتے تھے کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کوئی کام خواہ 'امورِ فطرت' میں ہو اور خواہ تمام انبیاے کرام نے وہ کام کیا ہو، اور خواہ اس کے بارے میں کتنی ہی صحیح احادیث میں حکم وارد ہوا ہو، غامدی صاحب اسے سنت تو کیا، اسوۂ حسنہ میں بھی شامل نہیں سمجھتے، اگر وہ کام ان کے تصورِ دین کے مطابق دینی امور میں سے نہ ہو۔

---

[5] قرآن کریم میں خصوصاً سیدنا ہارون علیہ السلام کی ڈاڑھی کا ذکر آیا ہے۔ (سورۃ طٰہٰ، آیت ۹۴)

[6] اس بات کی تصریح غامدی صاحب نے سنت کی تعیین میں پانچویں اصول کے تحت کی ہے۔ غامدی صاحب کا تصورِ فطرت ان کے تصورِ دین و شریعت کی اساسات میں شامل ہے۔ اس لیے اس پر کتابِ ہٰذا میں مستقل باب میں بحث آرہی ہے۔

اسی سے اس بات کی حقیقت بھی واضح ہو جاتی ہے کہ جب وہ کہتے ہیں کہ حدیث سے دین میں اضافہ نہیں ہو سکتا، تو اس کی زد میں کتنے دینی احکام آ جاتے ہیں؟* اس کے بعد اس تاویل کی کیا حیثیت رہ جاتی ہے، جو وہ خود بھی اور ان کے عذر خواہ بھی پیش کرتے ہیں، کہ انھوں نے تو صرف چند امور کی placement (درجہ بندی) الگ بیان کی ہے۔ یہ معاملہ صرف placement کا نہیں، اس لیے بعض احادیث کے لیے تبیین، بعض کے لیے بیانِ فطرت اور بعض کے لیے اسوۂ حسنہ کی اصطلاحات کے استعمال سے بھی یہ مسئلہ حل نہیں ہوتا۔ یہ مسئلہ تصورِ دین اور حجیتِ سنت و حدیث کا ہے۔ اس لیے انکارِ سنت و حدیث کا سوال اپنی جگہ بر قرار رہتا ہے۔

---

* یہاں تو مسئلہ اور بھی سنگین ہے کہ ڈاڑھی صرف حدیث سے ہی نہیں، بلکہ قرآن کی آیت سے بھی ثابت ہے اور غامدی صاحب اس کے امورِ فطرت میں ہونے سے بھی انکاری نہیں ہیں، لیکن اس سب کچھ کے باوجود وہ اسے دینی امر ماننے سے منکر ہیں۔

پانچواں باب

نظریۂ اتمامِ حجت

فراہی مکتبِ فکر کے مخصوص نظریۂ 'اتمامِ حجت' کو غامدی صاحب کے تصورِ دین میں کلیدی عنصر کی حیثیت حاصل ہے۔ غامدی صاحب اس نظریے کو ایک غیر متبدل اور مسلّمہ قانون کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں اور اس کے نتیجے میں غامدی صاحب نے اسلامی قانون کے بہت سے اصول و ضوابط کو خاص زمانی و مکانی حدود میں مقید کرتے ہیں۔ اتمامِ حجت کے اس نظریے کے ابتدائی خد و خال مولانا فراہی کے ہاں ملتے ہیں اور پھر مولانا اصلاحی نے اس پر بِنا کرتے ہوئے تدبرقرآن میں قرآن کریم کی کئی آیات کو رسول اللہ ﷺ کے اولین اور براہ راست مخاطبین کے ساتھ مخصوص کر دیا۔ تاہم شرعی احکام میں اس نظریے کو انھوں نے چند مخصوص احکام کے سوا دیگر احکام پر منطبق نہیں کیا۔

مثال کے طور پر مولانا اصلاحی نے ارتداد کی سزا کو اسی طرح ہر دور کے مرتدین کے لیے مانا ہے جیسے عموماً فقہاے اسلام مانتے آئے ہیں، لیکن غامدی صاحب نے اتمامِ حجت کے نظریے کی بنیادی پر ارتداد کی سزا کو ان لوگوں کے ساتھ مخصوص کر دیا جنھوں نے رسول اللہ ﷺ کی جانب سے اتمامِ حجت کے بعد ارتداد کی راہ اختیار کی۔ انھوں نے نہ صرف ارتداد، بلکہ پوری شریعت پر اپنے نظریۂ اتمامِ حجت کا اطلاق کر دیا، یہاں تک کہ مسلمان مرد کے مشرک عورت سے نکاح، یا مسلمان عورت کے کتابی مرد سے نکاح کے عدمِ جواز تک اور مسلمان اور غیر مسلم کے درمیان میراث کے عدمِ جواز کو بھی نظریۂ اتمامِ حجت کے ذریعے رسول اللہ ﷺ کے براہ راست مخاطبین تک محدود کر دیا۔

غامدی صاحب کی فکر میں نظریۂ اتمامِ حجت کے اس نظریے کے اطلاق میں مسلسل توسیع

ہو رہی ہے۔ چنانچہ کسی زمانے میں وہ پوری قطعیت کے ساتھ کہتے تھے کہ جس غیر مسلم تک نبی ﷺ کی دعوت پہنچی اور اس نے اس سے بے پروائی کی، اس کا ٹھکانہ جہنم ہے۔[1] اگلے مرحلے میں ان کا موقف یہ ہوا کہ کسی کو غیر مسلم تو قرار دیا جاسکتا ہے، لیکن کافر صرف انھی کو کہا جائے گا، جن پر رسول نے خود اتمام حجت کیا ہو۔[2] پھر نائن الیون کے بعد وہ یہ کہنے لگے کہ جو شخص خود کو مسلمان کہتا ہو، اسے غیر مسلم بھی نہیں قرار دیا جاسکتا۔[3] ان تینوں مرحلوں میں ان کا استدلال اتمام حجت کے نظریے سے ہی تھا اور تینوں مرحلوں میں وہ اپنی بات کو پوری قطعیت کے ساتھ ('ہر شخص جانتا ہے') دین کے واحد صحیح حکم کے طور پر پیش کرتے تھے۔ اس وجہ سے یہ واضح کرنا بہت ضروری ہے کہ اتمام حجت کا یہ تصور محض ایک نظریہ ہے اور اس نظریے کو یہ حیثیت حاصل نہیں کہ اس کی بنا پر قرآن و سنت کی نصوص کی اس درجے پر تحدید شروع کی جائے اور چودہ صدیوں کی علمی روایت کی نفی کی جائے۔

یہاں میں اس نظریے پر، جسے غامدی صاحب 'قانون' کی صورت میں پیش کرتے ہیں، چند بنیادی سوالات رکھنا چاہتا ہوں تاکہ معلوم ہو کہ کیسے اس تصور کی سادہ ترین شکل پر جب سوالات اٹھے تو اس کے بعد تاویل در تاویل کا سلسلہ شروع ہو گیا ہے۔ ان سوالات میں کچھ کا جواب دیا گیا ہے، کچھ کا دیا جارہا ہے، کچھ پر کام ہوا ہے، کچھ پر ہو جائے گا لیکن ان سوالات سے مقصود صرف یہ دکھانا ہے کہ اتمام حجت کا یہ 'نظریہ' محض 'نظریہ' ہی ہے۔ اسے 'قانون' کا درجہ نہ دیں، اور قانون بھی اس درجے کا کہ اس 'قانون' کی روشنی میں قرآن کی آیات، رسول اللہ ﷺ کی

---

[1] جاوید احمد غامدی، "غیر مسلموں کے لیے جنت"، ماہنامہ اشراق، جولائی ۱۹۸۶ء، ص ۲۵-۲۶۔

[2] سید منظور الحسن، "جاوید احمد صاحب غامدی کے درسِ قرآن و حدیث کے بعد پوچھے گئے سوالات سے انتخاب"، ماہنامہ اشراق، جولائی ۲۰۰۰ء، ص ۶۳۔

[3] جاوید احمد غامدی، "مسلم و غیر مسلم"، مقامات، ص ۲۲۹-۲۳۰۔

احادیث، آپ کی سیرت، چودہ صدیوں کے قانونی و فقہی ذخیرے، سب کچھ کی تعبیرِ نو کی جائے، یا انھیں دریابرد کیا جائے۔

اتمامِ حجت کے 'قانون' کی سادہ ترین شکل

غامدی صاحب نے اس 'قانون' کا تصور اس کی سادہ ترین شکل میں کچھ یوں دیا تھا:

> اللہ کے جو پیغمبر بھی اس دنیا میں آئے، قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ دعوت الی اللہ اور انذار و بشارت کے لیے آئے۔ سورۂ بقرہ کی آیت كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ میں یہی بات بیان ہوئی ہے۔ ان نبیوں میں سے اللہ تعالیٰ نے جنھیں رسالت کے منصب پر فائز کیا، ان کے بارے میں البتہ، قرآن بتاتا ہے کہ وہ اس انذار کو اپنی قوموں پر شہادت کے مقام تک پہنچا دینے کے لیے بھی مامور تھے۔ قرآن کی اصطلاح میں اس کے معنی یہ ہیں کہ حق لوگوں پر اس طرح واضح کر دیا جائے کہ اس کے بعد کسی شخص کے لیے اس سے انحراف کی گنجایش نہ ہو: لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ۔ اِس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ اِن رسولوں کو اپنی دینونت کے ظہور کے لیے منتخب فرماتے اور پھر قیامت سے پہلے ایک قیامت صغریٰ اِن کے ذریعے سے اِسی دنیا میں برپا کر دیتے ہیں۔ اِنھیں بتا دیا جاتا ہے کہ یہ خدا کے ساتھ اپنے میثاق پر قائم رہیں گے تو اِس کی جزا اور اِس سے انحراف کریں گے تو اِس کی سزا اِنھیں دنیا ہی میں مل جائے گی۔[۴]

مزید کہا گیا کہ اس اتمامِ حجت کے بعد رسول اپنے مخالفین سے براءت کا اظہار کرتا ہے اور اس جگہ سے ہجرت کرتا ہے جس کے بعد اس کے مکذبین کا استیصال کیا جاتا ہے اور رسول اور اس کے ساتھیوں کو اللہ تعالیٰ دنیوی غلبہ عطا کر دیتا ہے۔

---

[۴] میزان، ص ۵۳۵۔

کیا نبی بھی اتمام حجت کرتے ہیں؟

کیا رسولوں کی طرح نبی بھی اتمام حجت کرتے ہیں؟ غامدی صاحب صراحتاً اس سوال کا جواب نفی میں دیتے ہیں۔ چنانچہ 'قانونِ دعوت' میں لکھتے ہیں:

> نبیوں کا انذار و بشارت تو کسی وضاحت کا تقاضا نہیں کرتا، لیکن رسولوں کا معاملہ اس سے مختلف ہے۔ انذار و بشارت کے ساتھ وہ شہادت کی جس ذمہ داری کے لیے مامور ہوتے ہیں، اس کے تقاضے سے ان کی دعوت کے چند مراحل اور ان مراحل کے چند لازمی نتائج ہیں جو انھی کے ساتھ خاص ہیں۔ یہ دعوت کی کسی دوسری صورت سے متعلق نہیں ہیں۔[5]

گویا غامدی صاحب کے نزدیک رسول کا فریضہ نبی سے اس اس لحاظ سے فائق ہوتا ہے کہ وہ انذار و بشارت کے علاوہ شہادت کا فریضہ بھی انجام دیتے ہیں اور شہادت کے فریضے سے مراد یہ ہے کہ وہ اس مفہوم میں اتمام حجت کرتے ہیں کہ مخالفین کے پاس نہ ماننے کے لیے کوئی گنجایش باقی نہیں رہتی۔

اتمامِ حجت کے اس نظریے کے لیے وہ سورۃ النساء کی اس آیت سے استدلال کرتے ہیں: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾۔ سوال یہ ہے کہ کیا یہ آیت یہ بتا رہی ہے کہ دنیا میں ان لوگوں کے پاس حجت باقی نہیں رہتی، یا آخرت کی بات ہو رہی ہے کہ اس دن یہ اللہ کے سامنے کوئی حجت پیش نہیں کر سکیں گے؟ آیت کا سیاق و سباق آخرت کے دن کی شہادت کا ہے اور روایات سے بھی اسی کی تصدیق ہوتی ہے۔

مزید یہ کہ مذکورہ آیت یہ بات صرف ان 'رسولوں' کے متعلق نہیں کہہ رہی جن کے مخاطبین پر دنیا میں ہی اللہ کا عذاب آیا، بلکہ ان 'انبیاء' کے متعلق بھی یہی بات کہہ رہی ہے جن کے مخاطبین پر ان کی زندگی میں عذاب نہیں آیا (یعنی جن پر مولانا اصلاحی و جناب غامدی کے

---

[5] ایضاً۔

الفاظ میں 'اتمامِ حجت' نہیں ہوا)۔ اس بات کی وضاحت کے لیے اس آیت سے ذرا پیچھے جانا پڑے گا:

إِنَّآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ كَمَآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰ نُوحٖ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعۡدِهِۦۚ وَأَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَٰرُونَ وَسُلَيۡمَٰنَۚ وَءَاتَيۡنَا دَاوُۥدَ زَبُورٗا وَرُسُلٗا قَدۡ قَصَصۡنَٰهُمۡ عَلَيۡكَ مِن قَبۡلُ وَرُسُلٗا لَّمۡ نَقۡصُصۡهُمۡ عَلَيۡكَۚ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا رُّسُلٗا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمٗا (سورۃ النسآء، آیات ۱۶۳-۱۶۵)

ہم نے تمھاری طرف اسی طرح وحی کی ہے جس طرح نوح اور اس کے بعد آنے والے نبیوں کی طرف وحی کی اور ہم نے ابراہیم، اسمٰعیل، اسحٰق، یعقوب، اولاد یعقوب، عیسیٰ، ایوب، یونس، ہارون اور سلیمان پر وحی بھیجی۔ اور ہم نے داؤد کو زبور عطا کی۔ اور دوسرے بھی بہت سے رسولوں پر وحی بھیجی جن کا حال ہم تم کو پہلے سنا چکے ہیں اور بہت سے رسولوں کا حال نہیں سنایا اور موسیٰ سے تو اللہ نے کلام کیا۔ اللہ نے رسولوں کو خوش خبری دینے والے اور ہوشیار کرنے والے بنا کر بھیجا تا کہ ان رسولوں کے بعد لوگوں کے لیے اللہ کے سامنے کوئی عذر باقی نہ رہ جائے۔ اللہ غالب اور حکیم ہے۔

ان آیات میں پہلے ٱلنَّبِيِّـۧنَ کا ذکر ہے اور پھر آخر میں انھی کو رُسُل کہا گیا ہے اور فرق کی کوئی گنجائش نہیں چھوڑی گئی۔ پھر ان میں کئی انبیاء اس مفہوم میں رسول نہیں جو مفہوم مولانا اصلاحی اور جناب غامدی نے متعین کیا ہے کیونکہ ان کے مخاطبین پر اتمامِ حجت کے بعد ان کی زندگی میں ہی ان پر عذاب نہیں آیا، نہ ہی ان کو اپنے مخالفین پر دنیوی غلبہ حاصل ہوا۔ پس جس آیت میں حجت تمام کرنے کی بات ہوئی ہے، وہی آیت اس مزعومہ نظریے کا ابطال کر رہی ہے۔

رسول کے لیے دنیوی غلبہ اور اتمامِ حجت کے 'قانون' میں تاویل در تاویل

غامدی صاحب قانونِ دعوت میں رسول کی دعوت کے وہ مراحل بتاتے ہیں جو ان کے بقول صرف رسول کی دعوت میں ہوتے ہیں اور نبی سمیت کسی اور کی دعوت سے ان کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ وہ مراحل یہ ہیں: انذار، انذارِ عام، اتمامِ حجت ہجرت و براءت اور جزا و سزا۔ باقی مراحل کو فی الحال نظر انداز کر کے ہم آخری مرحلے پر آتے ہیں۔ غامدی صاحب لکھتے ہیں:

> یہ آخری مرحلہ ہے۔ اس میں آسمان کی عدالت زمین پر قائم ہوتی ہے، خدا کی دینونت کا ظہور ہوتا ہے اور پیغمبر کی قوم کے لیے ایک قیامتِ صغریٰ برپا ہو جاتی ہے۔[۲]

آگے لکھتے ہیں کہ جب رسول کے ساتھ معتد بہ تعداد میں ساتھی ہوں اور دار الہجرت بھی میسر ہو تو پھر اللہ تعالیٰ ان کے اور مخالفین کے درمیان معرکہ برپا کر دیتا ہے اور پھر جنگ کے ذریعے مخالفین کا استیصال کر دیتا ہے۔ استدلال میں وہ یہ آیات پیش کرتے ہیں:

> إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحَآدُّونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ أُو۟لَٰٓئِكَ فِى ٱلْأَذَلِّينَ كَتَبَ ٱللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا۠ وَرُسُلِىٓ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ قَوِىٌّ عَزِيزٌ (سورۃ المجادلہ، آیات ۲۰-۲۱)
>
> جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے بر سر مخالفت ہیں، وہی لوگ ذلیل ہونے والوں میں ہوں گے۔ اللہ نے لکھ رکھا ہے کہ بے شک میں غالب رہوں گا اور میرے رسول۔ بے شک اللہ قوی و عزیز ہے۔

اس کے بعد وہ استخلاف کی آیت کو بھی اسی سے متعلق قرار دیتے ہیں۔ دوسرے مقام پر وہ سورۃ التوبہ کی آیات کا بھی یہی محل بتاتے ہیں۔ 'سیاسی اسلام' کے خلاف ان کا ڈسکورس اس تصور پر

---

[۲] میزان، ص ۵۴۳-۵۴۴۔

ہی قائم ہے۔[7]

اس تصور پر کئی سوالات پیدا ہوتے ہیں جس کے نتیجے میں اتمامِ حجت کا یہ سادہ نظریہ مسلسل کئی پیچیدگیوں کا شکار ہو جاتا ہے اور اس میں کئی تاویل کرنی پڑتی ہیں۔

پہلی تاویل: مخالفین پر عذاب سے قبل رسول کی موت

اتمامِ حجت کے اس نظریے پر ایک اہم سوال یہ ہے کہ کیا مخالفین کی سزا سے قبل رسول کے قتل یا وفات پا جانے کا امکان ہے؟ یہ سوال اس لیے اٹھتا ہے کہ قرآن نے مکی سورتوں میں بھی ذکر کیا ہے اور سورۃ آل عمران میں غزوۂ احد پر بحث کے ضمن میں بھی یہ بات واضح فرمائی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی زندگی میں ہی آپ کے مخالفین پر اللہ کے عذاب کا آنا ضروری نہیں ہے۔ چنانچہ سورۃ یونس میں ارشاد ہوا:

﴿وَإِمَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ ٱلَّذِى نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ ٱللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ﴾ (آیت ۴۶)

یا ہم تم کو اس کا کوئی حصہ دکھادیں گے جس کا ان سے وعدہ کر رہے ہیں یا تمھیں وفات دیں گے، پس ان کی واپسی ہماری طرف ہو گی، پھر اللہ گواہ ہے اس چیز پر جو وہ کر رہے ہیں۔

اسی طرح سورۃ الرعد میں فرمایا:

﴿وَإِن مَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ ٱلَّذِى نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ وَعَلَيْنَا ٱلْحِسَابُ﴾ (آیت ۴۰)

اور جس چیز کی ہم ان کو دھمکی دے رہے ہیں اس کا کچھ حصہ یا تو ہم تم کو دکھادیں گے یا ہم تم کو وفات دے دیں گے۔ پس تمھارے اوپر صرف پہنچا دینے کی ذمہ داری ہے، حساب

---

[7] تفصیل کے لیے دیکھیے: برہان میں ان کا مضمون "تاویل کی غلطی"، ص ۱۳۵-۱۴۵۔

کی ذمہ داری ہم پر ہے۔

اس سے زیادہ تصریح سورة الزخرف میں کی گئی ہے:

﴿فَإِمَّا نَذْهَبَنَّ بِكَ فَإِنَّا مِنْهُم مُّنتَقِمُونَ أَوْ نُرِيَنَّكَ ٱلَّذِى وَعَدْنَٰهُمْ فَإِنَّا عَلَيْهِم مُّقْتَدِرُونَ﴾ (آیات ۴۱-۴۲)

پس یا تو یہ ہو گا کہ ہم تم کو اٹھا لیں گے پھر ان سے بدلہ لیں گے۔ یا تم کو دکھا دیں گے وہ چیز جس کا ہم نے ان سے وعدہ کیا ہے سو ہم ان پر پوری طرح قادر ہیں۔

پھر سورة آل عمران میں فرمایا:

﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ ۚ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْ ۚ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ ٱللَّهَ شَيْـًٔا ۗ وَسَيَجْزِى ٱللَّهُ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾ (آیت ۱۴۴)[۸]

محمد تو بس ایک رسول ہیں۔ ان سے پہلے بھی رسول گزر چکے ہیں تو کیا اگر وہ وفات پا گئے یا قتل کر دیے گئے تو تم پیٹھ پھر جاؤ گے۔ جو پیٹھ پیچھے پھر جائے گا وہ اللہ کا کچھ نہیں بگاڑے گا اور اللہ شکر گزاروں کو صلہ عطا فرمائے گا۔

اس کے جواب میں یہ تاویل پیش کی جاتی ہے کہ یہ محض مکذبین کے مفروضہ امکان پر بات ہو رہی ہے اور ان کے زعم کے مطابق اس کا وقوع فرض کر کے اس پر بات کی جا رہی ہے۔

دوسری تاویل: رسول کا قتل

بعض آیات میں 'رسولوں' کے قتل ہونے کا ذکر ہے، جیسے سورة المائدة کی آیت ہے:

---

[۸] یہ بات اہم ہے کہ اس سے ایک آیت بعد اسی سلسلۂ بیان میں رسول کی جگہ نبیوں کا ذکر آیا ہے اور کسی فرق کا اشارہ تک نہیں دیا گیا ﴿وَكَأَيِّن مِّن نَّبِيٍّ قَٰتَلَ مَعَهُۥ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا۟ لِمَآ أَصَابَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا۟ وَمَا ٱسْتَكَانُوا۟ ۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ (سورة آل عمران، آیت ۱۴۶)

﴿لَقَدْ أَخَذْنَا مِيثَـٰقَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهِمْ رُسُلًا ۖ كُلَّمَا جَآءَهُمْ رَسُولٌۢ بِمَا لَا تَهْوَىٰٓ أَنفُسُهُمْ فَرِيقًا كَذَّبُوا۟ وَفَرِيقًا يَقْتُلُونَ﴾ (آیت ۷۰)

ہم نے بنی اسرائیل سے میثاق لیا اور ان کی طرف بہت سے رسول بھیجے۔ جب جب آیا اُن کے پاس کوئی رسول ایسی بات لے کر جو ان کی خواہش کے خلاف ہوئی تو ایک گروہ کی انھوں نے تکذیب کی اور ایک گروہ کو قتل کرتے رہے۔

اس کے جواب میں تاویل پیش کی جاتی ہے کہ اس طرح کی آیات میں 'رسول' سے مراد نبی ہیں، نہ کہ اصطلاحی معنوں میں رسول۔

دل چسپ بات یہ ہے کہ جب مسیح علیہ السلام کے قتل یا مصلوبیت کی نفی کی آیت آتی ہے تو لہک کر کہتے ہیں، دیکھیں، یہاں رسول کا لفظ آیا ہے ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا ٱلْمَسِيحَ عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ ٱللَّهِ﴾[9] اور رسول کو وہ کیسے قتل کر سکتے تھے، لیکن جن آیات میں رسول اور رسل کے الفاظ آئے ہوں اور ان کے قتل ہونے کا ذکر ہو، وہاں تاویل کر کے کہتے ہیں کہ یہاں مراد مخصوص رسول نہیں، بلکہ عام نبی ہیں۔

تیسری تاویل: بنی اسرائیل کا عدم استیصال

بنی اسرائیل نے جتنے سنگین جرائم کیے، اتنے شاید ہی کسی اور قوم نے کیے ہوں۔ ذرا سورۃ النسآء کی آیات ۱۵۳-۱۶۱ ملاحظہ فرمائیں جنھیں غامدی صاحب 'فردِ قراردادِ جرم' کہتے ہیں۔ جب یہ سوال اٹھایا جاتا ہے کہ اتنے سنگین جرائم کے باوجود ان کا استیصال کیوں نہیں کیا گیا، تو ایک اور تاویل پیش کی جاتی ہے کہ اگر قوم توحید پر قائم رہی ہو تو اس کا استیصال نہیں کیا جاتا۔

اب پہلے تو انھیں قطعی الدلالہ آیت پیش کرنی چاہیے جس میں اس قانون سے یہ استثنا دی گئی ہو۔ دوسری بات یہ ہے کہ قرآن شاہد ہے کہ بنی اسرائیل میں لوگوں نے سیدنا موسیٰ علیہ السلام کی

[9] سورۃ النسآء، آیت ۱۵۷۔

زندگی میں بچھڑے کی عبادت بھی کی اور انھیں اس کی سزا بھی دی گئی اور بعد میں بنی اسرائیل کی تاریخ بھی شاہد ہے، بائبل کی بھی گواہی ہے کہ کئی بار بنی اسرائیل شرک میں مبتلا ہوئے؛ یہود کا عام طور پر یہ ماننا ہے کہ بابل جلاوطنی کے بعد ہی کہیں جاکر، یعنی موسیٰ علیہ السلام سے لگ بھگ ایک ہزار سال بعد، بنی اسرائیل توحید پر مطمئن ہوئے ورنہ اس سے قبل تو موقع ملتے ہی بت پرستی اور شرک میں مبتلا ہو جاتے تھے۔[10]

پھر قرآن شاہد ہے کہ دو دفعہ بنی اسرائیل نے بڑا فساد کیا ہے اور انھیں دونوں دفعہ سخت ترین سزا دی گئی ہے۔ اگر مولانا اصلاحی کی تاویل مانی جائے، تو پہلی دفعہ کی سزا وہ تھی جب (چھٹی صدی قبل مسیح میں) بخت نصر کو ان پر مسلط کیا گیا، اور دوسری دفعہ وہ تھی جب (پہلی صدی عیسوی میں) رومیوں نے ان کا ہیکل تباہ کر دیا۔ دونوں دفعہ سیکڑوں، بلکہ ہزاروں لوگ تہہ تیغ کیے گئے اور ان سے زیادہ تعداد میں غلام بنائے گئے۔ جلاوطنی کی سزا اس کے علاوہ۔

مشرکینِ عرب کی سزا کے متعلق بھی مولانا اصلاحی اور جناب غامدی کا موقف یہ ہے کہ انھیں رسول کے ساتھیوں کی تلواروں کے ذریعے سزا دی گئی۔ سوال یہ ہے کہ بنی اسرائیل کے توحید ماننے والوں کو وہی سزا دی گئی جو مشرکینِ عرب کو دی گئی، تو پھر توحید کی بنا پر استثنا کی کیا حیثیت رہی؟ دوسرا سوال یہ ہے کہ مشرکینِ عرب کو تو سزا رسول کے ساتھیوں کی تلوار سے ملی اور بنی اسرائیل کو عراقی و رومی بت پرستوں کی تلوار سے۔ ایک جگہ رسول اور اس کے ساتھیوں کا غلبہ ہوا۔ دوسری جگہ دونوں دفعہ مشرکین اور بت پرستوں کا۔ پھر کیسے دونوں کو ایک ہی معاملہ سمجھا جاسکتا ہے؟

[10] اگر اس کے جواب میں یہ کہا جائے کہ سب تو شرک میں مبتلا نہیں ہوتے تھے، بلکہ کچھ توحید پر قائم بھی رہتے تھے، تو حقیقت یہ ہے کہ توحید پر قائم لوگ تو ہر معاشرے میں، یہاں تک کہ مشرکینِ عرب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل فترت کے عہد میں بھی پائے جاتے تھے۔

پھر اگر بنی اسرائیل کو دو دفعہ فساد کی سزا اس اتمامِ حجت کے 'قانون' کے تحت ملی، تو کیا دونوں دفعہ رسول کی دعوت میں وہ مراحل اسی طرح آئے جو غامدی صاحب ذکر کرتے ہیں: (انذار، انذارِ عام، اتمامِ حجت، ہجرت وبراءت اور جزاوسزا)؟ اگر یہ اسی اتمامِ حجت کے 'قانون' کا معاملہ تھا، تو یہاں تو سزا بخت نصر اور روم کی افواج نے دی جو یقیناً اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہی بنی اسرائیل پر مسلط کی گئیں لیکن وہ رسول اور اس کے ساتھی تو نہیں تھے! پھر اگرچہ دوسرے فساد کو آپ سیدنا مسیح علیہ السلام کی تکذیب کا نتیجہ قرار دے کر اتمامِ حجت کے قانون میں سمو دیتے ہیں، لیکن پہلی دفعہ میں نہیں بتاتے کہ کون سے 'رسول' تھے جن کی تکذیب پر ان پر بخت نصر کا عذاب مسلط کیا گیا؟ اسی طرح دونوں صورتوں میں رسول اور اس کے ساتھیوں کو غلبہ نہیں ملا جو آپ کے اس اتمامِ حجت کے 'قانون' کا لازمی نتیجہ ہے۔

چوتھی تاویل: سیدنا مسیح علیہ السلام اور ان کے حواریوں کا دنیوی غلبہ

یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ سیدنا مسیح علیہ السلام اور ان کے حواریوں کو بھی دنیوی غلبہ نہیں ملا تھا۔ غامدی صاحب کا حلقہ یہ کہتا ہے کہ نصرانیوں کو یہودیوں پر غلبہ مل گیا۔ جواباً عرض ہے کہ قرآن نے سورۃ آل عمران (آیت ۵۵) میں 'نصرانیوں' کے 'یہودیوں' پر غلبے کی بات نہیں کی، بلکہ 'ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوكَ' کے 'ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ' پر غلبے کی بات کی ہے۔ اگر محض خود کو مسیح علیہ السلام کی طرح منسوب کرنے کی وجہ سے مسیحیوں کو یہ حیثیت مل سکتی تھی کہ مسیح علیہ السلام کے متبعین کہلائیں اور اس بشارت کا مصداق بنیں، تو پھر بنی اسرائیل و بنی اسماعیل، یہود، نصاریٰ، صابئین و مشرکین، سب کو ابراہیم علیہ السلام کے متبعین کی حیثیت بھی دے دیجیے، لیکن ایسا کریں گے تو یہ قرآن کی صریح نص کی مخالفت ہو گی۔ قرآن نے تصریح کی ہے کہ ابراہیم علیہ السلام کی دعا میں یہ الفاظ تھے ﴿فَمَن تَبِعَنِي فَإِنَّهُۥ مِنِّي﴾ (سورۃ ابراہیم، آیت ۳۶)۔ پھر اسی سورۃ آل عمران، آیت ۶۸ میں ارشادِ باری تعالیٰ ہے ﴿إِنَّ أَوْلَى ٱلنَّاسِ بِإِبْرَٰهِيمَ لَلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ وَهَٰذَا ٱلنَّبِيُّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾۔

بہر حال اگر نصرانیوں کے یہود پر غلبے کی تاویل بھی مان لی جائے، تو یہ غلبہ چوتھی صدی عیسوی میں کہیں جاکر ملا جب رومی بادشاہ مسیحی بن گیا، ورنہ تب تک تو روم میں مسیحی اور یہودی دونوں کا برا حال تھا؛[11] اور بہر صورت 'رسول' نے یہ غلبہ ہوتے نہیں دیکھا۔

یقیناً قرآن نے سورۃ الصف میں کہا ہے کہ مسیح علیہ السلام پر ایمان لانے والے ان کا کفر کرنے والوں پر غالب ہوئے، لیکن کیا یہاں غلبے سے مراد سیاسی غلبہ ہے جبکہ تاریخ میں حوارییں کے سیاسی غلبے کے لیے کا ثبوت نہیں ملتا؟

سورۃ آل عمران میں مسیح علیہ السلام کے 'متبعین' (نہ کہ نصاری) کے ان کے منکرین پر تاقیامت غلبے کا بھی اعلان کیا ہے اور سورۃ الاعراف میں یہود قیامت تک کی سزا کا ذکر ہے، لیکن یہ ذکر نہیں کیا کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ تمھارے باپ دادا پر مسیح علیہ السلام نے اتمام حجت کیا تھا۔ اگر مسیح علیہ السلام نے یہود پر اتمام حجت کیا اور اس 'قانون' کے تحت ان کے مخاطبین کو سزا ملی بھی، تو ان سزایافتہ یہود کی اولاد پر کس نے اور کب اتمام حجت کیا کہ وہ تاقیامت سزا بھگتتے رہیں؟

پانچویں تاویل: ہجرت کے فوراً بعد عذاب کیوں نہیں آیا؟

جب یہ سوال اٹھایا جاتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے مکذبین کو ہجرت کے بعد بھی گیارہ سال تک 'استیصال' کی سزا کیوں نہیں ملی تو وہ جو اتمام حجت کا 'سادہ ترین قانون' تھا جس کے مطابق ادھر رسول نے ہجرت کی اور ادھر اس کی قوم کو سزا مل گئی،[12] کی مزید تاویل شروع ہو جاتی ہے تاکہ

---

[11] اس کے بعد صرف یہودیوں کا برا حال رہا یا ان مسیحیوں کا، جنھوں نے سرکاری مذہب کے خلاف مسیحی مذہب کی کوئی اور شکل اختیار کی۔

[12] غامدی صاحب سورۃ الأنفال کی آیت ۳۳ کی تاویل میں کہتے ہیں: "عذاب کے معاملے میں اللہ کا قانون یہ ہے کہ جب تک اصلاح کی دعوت قبول کر کے خدا سے مغفرت چاہنے والے قوم کے اندر سے نکلتے رہتے ہیں اور جب تک پیغمبر اُن کے درمیان موجود ہوتا ہے، اُنھیں چھوڑ کر نکل نہیں جاتا، اللہ اتمام حجت کے باوجود اُن پر وہ

آیات واحادیث اور سیرت و تاریخ کو اس 'قانون' کے چوکھٹے میں نصب کیا جا سکے۔ یہاں یہ امر بھی قابلِ غور ہے کہ مولانا اصلاحی کی اختیار کردہ تاویل کے مطابق جب قومِ ثمود نے اونٹنی ہلاک کی اور انھیں تین دن کی مہلت ملی، تو اس مہلت میں ہی انھوں نے صالح علیہ السلام کے قتل کی بعینہ وہی سازش کی جو قریش نے رسول اللہ ﷺ کے قتل کے لیے کی لیکن عجیب بات یہ ہے کہ پہلی صورت میں قومِ ثمود فوراً ہی ہلاک کر دی گئی اور دوسری صورت میں قریش کو گیارہ سال کا وقفہ ملا۔

چھٹی تاویل: رسول اللہ ﷺ کی دعوت اور جزیرۂ عرب

کیا رسول اللہ ﷺ کے اتمامِ حجت کا مشن صرف جزیرۂ عرب تک محدود تھا؟ یہ سوال اس لیے پیدا ہوتا ہے کہ آپ کو زندگی میں غلبہ صرف جزیرۂ عرب کی حد تک ہی ملا۔ نیز یہ غلبہ بھی عارضی تھا اور آپ کے بعد فوراً ہی عرب میں ارتداد کی لہر پھیل گئی جس پر سیدنا ابو بکر رضی اللہ عنہ ہی قابو پا سکے تھے اور مولانا اصلاحی کی اختیار کردہ تاویل کے مطابق سورة التوبہ کی آیت ۵ ﴿فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمْ﴾ اور رسول اللہ ﷺ کے فرمان: أمرت ان أقاتل الناس کا عملاً نفاذ سیدنا ابو بکر رضی اللہ عنہ نے ارتداد کی جنگ کے موقع پر ہی کیا۔ پس جب جزیرۂ عرب میں بھی رسول اللہ ﷺ کا غلبہ آپ کے بعد ہی مستحکم ہوا، تو وہ اتمامِ حجت کے بعد رسول کے غلبے کی بات کیا ہوئی؟

فیصلہ کن عذاب نازل نہیں کرتا جو رسولوں کی قوموں پر نازل کیا جاتا ہے اور جس کا مطالبہ قریش کر رہے تھے۔" (البیان، ج۲، ص۲۸۷)۔ سورۃ بنی اسرائیل کی آیت ۷۶ کی تاویل میں مزید تصریح کرتے ہیں: "اللہ کے رسول کو ہجرت پر مجبور کر دیا جائے تو اُس کے قوم کو چھوڑ کر نکلتے ہی قوم کی امان اٹھ جاتی ہے اور عذاب کا فیصلہ ہو جاتا ہے۔" (البیان، ج۳، ص۱۰۲)۔

ساتویں تاویل: روم و فارس پر اتمامِ حجت

اس کے بعد روم و فارس کے خلاف صحابۂ کرام کی جنگوں کے متعلق سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا قیصر و کسری اور دیگر اقوام پر بھی اتمامِ حجت کیا گیا؟ اگر ہاں، تو کیسے؟ کیا صرف اس بنا پر کہ رسول اللہ ﷺ نے ان اقوام کے حکمرانوں کو خطوط لکھے، مان لیا جائے کہ ان اقوام پر اتمامِ حجت ہو گیا؟ ان کے خلاف صحابۂ کرام کی جنگوں پر اتمامِ حجت کا 'قانون' کیسے منطبق کیا جائے؟

ان جنگوں کو اتمامِ حجت کے 'قانون' کا اطلاق کرنے کے لیے یا تو 'اتمامِ حجت' کے قانون کو mould کرنا پڑے گا یا تاریخ کو rewrite کرنا ہو گا۔ پھر اگر صحابۂ کرام کو بحیثیتِ مجموعی وہ منصبِ شہادت و اتمامِ حجت ملا جو رسول اللہ ﷺ کو اکیلے ملا تھا، تو کیا یہ مقام صرف خلافتِ راشدہ تک تھا، یا اس کا سلسلہ آخری صحابی کی وفات تک، یا کم از کم آخری صحابی خلیفہ (سیدنا امیر معاویہ رضی اللہ عنہ) تک جاری رہا؟

اتمامِ حجت اور عذابِ الٰہی میں تعلق کی نوعیت

کیا اللہ تعالیٰ کے عذاب اور 'اتمامِ حجت' کے اس مزعومہ تصور کے درمیان کوئی رابطہ سببیہ (causal link) ہے؟ بہ ایں طور کہ 'رسول' کی جانب سے اتمامِ حجت نہ ہو تو اللہ تعالیٰ کا عذاب بھی نہ ہو اور 'رسول' کی جانب سے اتمامِ حجت ہو تو اللہ تعالیٰ کا عذاب بھی لازماً اور فوراً ہی آئے؟ کیا قرآن میں مذکور تمام معذب قوموں پر عذاب اسی نوعیت کا آیا؟[13] کیا اسی طرح 'اتمامِ حجت' اور "رسول اور اس کے ساتھیوں کے مادی غلبے" اور 'استخلاف' کا بھی آپس میں رابطہ سببیہ ہے؟[14] کہیں ایسا تو نہیں ہے کہ:

[13] بنی اسرائیل کے دو فسادوں اور ان کی سزا کی مثال پیچھے دی گئی۔

[14] مسیح علیہ السلام کے ساتھ کیوں یہ استخلاف کا وعدہ نہیں کیا گیا؟

ذرا سی بات تھی اندیشۂ عجم نے اسے
بڑھا دیا ہے فقط زیبِ داستاں کے لیے!

چھٹا باب

تصورِ عقل و فطرت

اس باب میں غامدی صاحب کی فکر کے پانچویں اہم اصول 'عقل و فطرت' کا تفصیلی تجزیہ پیش کیا جارہا ہے۔ اس ضمن میں پہلے چند اصولی نکات کی وضاحت کی جائے گی؛ اس کے بعد غامدی صاحب کے اصول عقل و فطرت کی جو شرح ان کے شاگردِ رشید جناب سید منظور الحسن نے کی، اس کا تجزیہ کیا جائے گا؛ پھر ایک اہم مسئلے پر اس اصول کی عملی تطبیق کے لیے غامدی صاحب کے ایک اور شاگردِ عزیز جناب معز امجد کی تحریر پر تبصرہ پیش کیا جائے گا؛ اس کے بعد غامدی صاحب کے ایک اور شاگردِ رشید جناب خورشید احمد ندیم کے ایک کالم میں پیش کیے گئے دعوے کا تجزیہ کیا جائے گا؛ جس کے بعد جناب عمار خان ناصر کے ساتھ اس موضوع پر کی گئی بحث پیش کی جائے گی؛ اور آخر میں اس اصول پر چند بنیادی سوالات پیش کیے جائیں گے۔

پہلا حصہ: چند اصولی نکات

پہلے حصے میں غامدی صاحب کے شاگردِ عزیز جناب ساجد حمید، جو کئی پہلوؤں سے ان کے علمی جانشین کی اہلیت رکھتے ہیں، کے ساتھ ایک گفتگو کی روشنی میں قانونِ فطرت کے مفہوم پر بات کی گئی ہے؛ اس کے بعد دکھایا گیا ہے کہ کیسے اس اصول نے فراہی مکتبِ فکر کو اعتزالِ جدید کے ساتھ ملا دیا ہے؛ پھر حدود و سزاؤں پر 'فطری اصولِ عدل' کے ذریعے کی جانے والی تنقید کا تجزیہ کیا گیا ہے؛ اور پھر ان امور پر غامدی صاحب کے موقف کا جائزہ لیا گیا ہے جہاں بقول ان کے 'شریعت خاموش ہے۔'

قانونِ فطرت سے مراد

بی بی سی اردو پر ۲۰۱۶ء میں ایک خبر شائع ہوئی کہ چین میں کتوں کا گوشت کھانے کے میلے کا آغاز ہو گیا۔[1] اس خبر نے غامدی صاحب کے اصول 'عقل و فطرت' پر بحث کی راہ ہموار کی۔

چین کے کروڑوں انسان اگر ایسے 'کیڑے مکوڑے' اور جانور کھاتے ہیں جن کے تصور سے بھی ہمیں گھن آتی ہے، تو کیا ہم انھیں خلافِ فطرت کہیں، یا وہ ہمیں فطرت کے مخالفین قرار دیں؟ کیا ہم جنس پرستی خلافِ فطرت ہے؟ یا ہم جنس پرست دوسرے انسانوں سے مختلف ہوتے ہیں اور ان پر دوسرے انسانوں کی پسند و ناپسند مسلط کرنا غیر اخلاقی ہے کیونکہ مختلف چیزوں پر یکساں حکم لاگو کرنا سب سے بڑی بد اخلاقی ہے؟

غامدی صاحب کے شاگردِ رشید جناب ساجد حمید نے ایک نشست میں لباس اور حجاب کے متعلق اپنے افکار پیش کرتے ہوئے ایک جملہ کچھ اس طرح کہا کہ 'لباس انسان کے لیے وہی کام کرتا ہے جو پر اور بال پرندوں اور جانوروں کے لیے کرتے ہیں، اور جب انسان بالوں سے محروم ہوا تو لباس کے ذریعے ستر پوشی ضروری ٹھہری۔' میں نے عرض کیا کہ ایک تو آپ ارتقا کو ایک حقیقت مان کر اس پر عمارت تعمیر کر رہے ہیں، اور دوسرے یہ کہ 'قانونِ فطرت' سے یہ کس طرح کا استدلال ہے؟ کیا اگر کوئی انسان بہت 'بال دار' ہو، تو اسے لباس کی ضرورت نہیں ہو گی؟ یا اگر کوئی پرندہ پروں سے (یا کوئی جانور بالوں سے) محروم ہو جائے، تو اسے نیکر یا شلوار پہنانی پڑے گی؟ ان کے جواب سے اندازہ ہوا کہ قانونِ فطرت کو ایک بنیادی مفروضہ ماننے کے باوجود انھیں قانونِ فطرت کے متعلق فلسفۂ قانون (jurisprudence) اور طبی اخلاقیات (medical ethics) کے بنیادی مباحث کا بھی اندازہ نہیں ہے! امریکی کے مشہور جج

---

[1] "چین میں کتوں کا گوشت کھانے کے سالانہ میلے کا آغاز"، بی بی سی اردو، ۲۱ جون ۲۰۱۶ء۔

اولیور وینڈل ہومز (م: ۱۹۳۵ء) کی بات یاد آگئی کہ قانونِ فطرت کی بنیاد پر استدلال ominous brooding in the sky، یعنی اٹکل کے تیر چلانا، ہے۔

جیریمی بینتھم (م: ۱۸۳۲ء) جسے قانونی وضعیت پسندوں (Legal Positivists) کی صف میں ایک نمایاں مقام حاصل ہے اور جس کے تصورات و نظریات نے ریاست اور ریاستی قانون کے متعلق وہ مفروضات تشکیل دینے میں نہایت اہم کردار ادا کیا، جن پر غامدی صاحب کے 'جوابی بیانیے' کا دارومدار ہے، قانونِ فطرت کے متعلق کہتا ہے کہ Natural Law and Natural Rights are two fictions (قانونِ فطرت اور فطری حقوق دو افسانے ہیں)۔

امام غزالی نے کہا تھا کہ جب کوئی شخص کسی کام کے بارے میں یہ دعوی کرتا ہے کہ یہ ہے ہی برا (قبیح لذاتہ)، تو وہ دراصل تین غلط مفروضات کی بنیاد پر یہ دعوی کرتا ہے:

۱. یہ کہ اگر یہ کام مجھے برا لگتا ہے تو یہ ہے ہی برا؛

۲. یہ کہ اگر یہ کام مجھے اب برا لگتا ہے تو ہمیشہ ہی برا لگے گا؛ اور

۳. یہ کہ اگر یہ کام مجھے برا لگتا ہے تو سب کو ہی برا لگے گا![۲]

قانونِ فطرت، مکتبِ فراہی اور اعتزالِ جدید

ساجد حمید صاحب کے استدلال پر میرے مذکورہ بالا تبصرے کے بعد عمار صاحب نے غامدی صاحب کے اصولِ فطرت پر منظور الحسن صاحب کا مضمون پیش کیا، جو منظور صاحب نے جناب

---

[۲] تفصیل کے لیے دیکھیے: امام ابو حامد محمد بن محمد الغزالی، المستصفی من علم الأصول (بیروت: دار احیاء التراث العربی، ت۔ن۔)۔ ج۱، ص ۶۱-۶۴۔

حافظ محمد زبیر کے مضمون کے جواب میں لکھا تھا۔[3] راقم کی رائے میں ان دونوں مضامین میں اصل مسائل سے تعرض نہیں کیا گیا۔ راقم نے ۲۰۰۶ء میں اپنی ایک کتاب میں حدود قوانین کے متعلق اسلامی نظریاتی کونسل کی عبوری رپورٹ کا جائزہ لیا تھا۔ اس کتاب کے پہلے باب میں بعض ان اصولوں کا تجزیہ بھی کیا تھا جو مسلمانوں کے ہاں اصلاح (reform) کے علمبردار عام طور پر استعمال کرتے ہیں۔ ان اصولوں میں ایک 'قانونِ فطرت' ہے۔ مناسب ہو گا کہ اس بحث سے کچھ اقتباسات یہاں پیش کیے جائیں۔

حدود سزائیں اور 'فطری اصولِ عدل'[4]

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ حدود سزائیں 'فطری اصول عدل' (Principles of Natural Justice) سے ہم آہنگ نہیں ہیں، اس لیے انھیں ختم کر کے ایسی سزائیں مقرر کرنی چاہئیں جو فطری اصولِ عدل کے ساتھ موافق ہوں، لیکن سوال یہ ہے کہ اصولِ عدل ہیں کیا؟ انصاف کیا ہے؟ ناانصافی کسے کہتے ہیں؟ انصاف اور ناانصافی کا تعین کون، اور کیسے، کرے گا؟ اس قسم کے سوالات پر مغربی ماہرینِ قانون کے ہاں ایک بحث چلی آ رہی ہے۔ اس باب میں مغربی دنیا میں دو بڑے مکاتبِ فکر ہیں: ایک قانونی وضعیت پسند (Legal Positivist) اور دوسرا فطرت پسند (Naturalists)۔

چنانچہ قانونی وضعیت پسندوں کا کہنا ہے کہ ریاست کا وضع کردہ ہر قانون صحیح اور واجب

[3] یہ دونوں مضامین ماہنامہ الشریعہ میں شائع ہوئے تھے: حافظ محمد زبیر، "غامدی صاحب کے تصورِ فطرت کا تنقیدی جائزہ"، ماہنامہ الشریعہ (فروری ۲۰۰۷ء)، ص ۳۳-۴۳؛ سید منظور الحسن، "غامدی صاحب کے تصورِ فطرت پر اعتراضات کا جائزہ"، ماہنامہ الشریعہ (جولائی ۲۰۰۷ء)، ص ۲۴-۴۶۔

[4] محمد مشتاق احمد، حدود قوانین: اسلامی نظریاتی کونسل کی عبوری رپورٹ کا تنقیدی جائزہ (مردان: مدرار العلوم، ۲۰۰۶ء)، ۱۵-۲۰۔

التنفیذ ہے اگر وہ مقررہ ضابطے کے مطابق وضع کیا گیا ہو۔ قانون کی صحت پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا کہ وہ 'اچھا' قانون ہے یا 'برا'۔ اس کے برعکس Naturalists کا کہنا ہے کہ اچھائی اور برائی، انصاف اور ناانصافی اور 'فطری اصول عدل' کا علم 'عقل و فطرت' کے ذریعے حاصل کیا جاتا ہے۔ ریاست کا وضع کردہ صرف وہی قانون صحیح اور قابلِ تنفیذ ہے جو عقل و فطرت کے ان اصولوں کی رو سے صحیح ہو۔

ہماری علمی روایت میں یہ بحث اصول فقہ اور علم کلام میں بھی ملتی ہے۔ معتزلہ کا کہنا تھا کہ حسن و قبح اشیا کی ذاتی خصوصیات ہیں اور ان کا علم عقل کے ذریعے حاصل ہو سکتا ہے۔ گویا شریعت نے جس کام کا حکم دیا اس کی اچھائی عقل کو پہلے ہی سے معلوم تھی، اور جس سے منع کیا اس کی برائی بھی عقل پہلے ہی سے جانتی تھی۔ مولانا اصلاحی کا درج ذیل اقتباس اس نظریے کی عکاسی کرتا ہے:

> یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ اشیا کے درمیان خبیث و طیب کا فرق محض ایک امر اضافی ہے،
> اس کی کوئی عقلی یا فطری و اخلاقی بنیاد نہیں ہے۔۔۔ ایسا سمجھنا صریح سوفسطائیت ہے۔[۵]

اس کے برعکس ماتریدیہ و اشعریہ کے نزدیک حسن و قبح کا معیار عقل نہیں، بلکہ شریعت ہے؛ جسے شریعت نے حرام قرار دیا وہ برا ہے، اور جسے شریعت نے واجب قرار دیا وہ اچھا ہے۔ چونکہ انسانی عقل حسن و قبح کی پہچان میں ٹھوکر کھا سکتی ہے، اس لیے اسے معیار نہیں مانا جا سکتا۔ اولاً تو یہ بات ہی متنازعہ ہے کہ عقل کے ذریعے حسن و قبح کا قطعی علم ہو سکتا ہے۔ ثانیاً اگر یہ مان بھی لیا جائے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ عقل کا یہ فیصلہ قانون کا درجہ کیسے حاصل کر لیتا ہے؟ یعنی وہ حکم شرعی کیسے بن جاتا ہے؟ اسی لیے فقہا نے 'حکم شرعی' کی تعریف میں یہ تصریح کی ہے کہ وہ

---

[۵] تدبر قرآن، ج ۳، ص ۱۹۴۔

'شارع کا خطاب' ہے۔[۶] گویا جو شارع کا خطاب نہیں ہے، وہ حکم شرعی بھی نہیں ہے۔

مغرب میں اصولِ قانون میں بھی اس پر بحث ہوتی ہے۔ چنانچہ قانونی وضعیت پسند سوال اٹھاتے ہیں کہ اگر اچھائی اور برائی کا علم عقل کے ذریعے حاصل ہو سکتا ہے، تو وہ قانون کیسے بن جاتا ہے؟ فطرت پسندوں میں مختلف گروہ اس سوال کا جواب مختلف طریقوں سے دیتے ہیں۔ ان میں 'مذہبی فطرت پسند' بھی ہیں جو قانونِ فطرت کو قانونِ خداوندی کا حصہ سمجھتے ہیں۔ جان آسٹن (م:۱۸۵۹ء)، جو خود قانونی وضعیت پسند تھا، مذہبی فطرت پسندوں کے قول کا خلاصہ یوں بیان کرتے ہیں:

> Of the Divine laws, or the laws of God, some are revealed or proclaimed, and others are unrevealed. Such of the laws of God as are unrevealed are not infrequently denoted by following names and phrases: 'the law of nature'; 'natural law'; 'the law manifested to man by the light of nature or reason'... Paley and other divines have proved it beyond a doubt, that it was not the purpose of Revelation to disclose the whole of these duties. Some we could not know, without the help of Revelation; and these the revealed law has stated distinctly and precisely. The rest we may know, if we will, by the light of nature and reason; and these the revealed law supposes or assumes. It passes them over in silence, or with a brief and incidental notice.[7]

---

[۶] العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية. صدر الشریعہ عبید اللہ بن مسعود المحبوبی، التوضیح في حل غوامض التنقیح (لاہور: دار نشر اللغۃ العربیۃ، ۲۰۲۴ء)ج۱، ص۲۸۔

[7] John Austin, *Lectures on Jurisprudence or the Philosophy of Positive Law* (London: John Murray, 1912), Lecture II, p. 21.

مذہبی قوانین یا خدا کے قوانین میں میں کچھ وہ ہیں جو وحی کیے گئے، یا جن کا (انبیاء کے ذریعے) اعلان کیا گیا، اور کچھ وہ ہیں جو وحی نہیں کیے گئے۔ خدا کے ایسے قوانین جو وحی نہیں کیے گئے، عام طور پر درج ذیل ناموں اور تراکیب سے یاد کیے جاتے ہیں: 'فطرت کا قانون'؛ 'قانونِ فطرت'؛ 'قانون جو انسان پر فطرت یا عقل نے آشکارا کیا ہے'۔۔۔ پہلے اور دیگر مذہبی علما نے کسی شک سے بالاتر یہ بات ثابت کی ہے کہ ان تمام فرائض کا ظاہر کرنا وحی کا مقصد نہیں تھا۔ کچھ ہم وحی کی مدد کے بغیر نہیں جان سکتے تھے؛ اور یہ وحی کیے گئے قانون نے الگ اور معین طور پر بتادیے ہیں۔ باقی ہم فطرت اور عقل کی روشنی سے جان سکتے ہیں، اگر ہم چاہیں؛ اور وحی کیا گیا قانون انھیں مان لیتا یا فرض کرتا ہے۔ یہ ان پر خاموشی سے، یا مختصر اور اتفاقی اشارہ کر کے گزر جاتا ہے۔

ملتی جلتی بات مولانا اصلاحی 'بدیہیاتِ فطرت' کو شریعتِ الٰہی کا حصہ قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں:

فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ (تو ان کے پاس آؤ، جہاں سے اللہ تعالیٰ نے تمھیں حکم دیا ہے) سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ تمام بدیہیات فطرت اللہ کے اوامر میں شامل ہیں اور اس پہلو سے وہ شریعت الٰہی کے اجزا ہیں، اگرچہ لفظوں میں خدا کی طرف سے ان کا حکم دیا گیا ہو یا نہ دیا گیا ہو۔ مثلاً یہ کہ اگرچہ اس بات کا کہیں حکم نہیں دیا گیا ہے کہ لقمہ منہ میں ہی ڈالنا چاہیے، ناک یا آنکھ میں نہیں ڈالنا چاہیے، تاہم یہ خدا کا حکم ہے اس لیے کہ فاطر نے ہماری فطرت یہی بنائی ہے۔ اگر کوئی شخص اس کی خلاف ورزی کرے تو درحقیقت وہ خدا کے ایک واضح بلکہ واضح تر حکم کی خلاف ورزی کرتا ہے، اور اس پر وہ خدا کے ہاں سزا کا مستحق ہو گا۔ ہم نے اس کو واضح کے بجائے واضح تر اس لیے قرار دیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس طرح کے معاملات کو صرف اس وجہ سے ہماری فطرت پر چھوڑ دیا ہے کہ فطرت ان کی وضاحت کی وجہ سے ان میں کسی رہنمائی کی محتاج نہیں تھی۔[۸]

---

[۸] تدبرِ قرآن، ج۱، ص۵۲۶۔

اسی طرح جناب غامدی کہتے ہیں:

شریعت صرف ان امور سے بحث کرتی ہے جن میں عقل انسانی نے ٹھوکر کھائی ہے یا اس کے ٹھوکر کھانے کا امکان ہے۔ مثلاً معیشت سے متعلق سات آٹھ احکام ہیں، اسی طرح چند احکام سیاست سے متعلق ہیں، کچھ احکام معاشرت کے حوالے سے بیان کیے گئے ہیں، پانچ سات چیزیں آداب و شعائر کے بارے میں متعین کر دی گئی ہیں، حدود و تعزیرات میں صرف پانچ جرائم ہیں جن کی سزائیں مقرر کی گئی ہیں۔ ان کے علاوہ باقی معاملات کو عقل انسانی پر چھوڑ دیا گیا ہے۔[۹]

تاہم یہ شریعت کے متعلق محض over- simplification ہے۔ فقہاے کرام کا موقف یہ ہے کہ شریعت نے 'باقی معاملات' کو عقل انسانی پر نہیں چھوڑا، بلکہ ان کے لیے عمومی اصول دیے ہیں۔ اس بات کی کچھ تفصیل آگے آئے گی، لیکن پہلے اس مسئلے کے ایک اور پہلو پر توجہ کیجیے۔

جہاں شریعت خاموش ہو!

حسن و قبح کے اس اصولی اور کلامی مسئلے پر اختلاف کے بعد جزئیات کے تعین میں بھی اختلاف پیدا ہوا۔ ایک بحث یہ اٹھائی گئی کہ جب وحی کا نزول نہیں ہوا تھا تو اس وقت مختلف کاموں کے لیے کیا حکم تھا؟ کیا ہر کام جائز تھا؟ امام غزالی شدت کے ساتھ اس کی نفی کرتے ہیں کیونکہ جواز یا اباحت حکم شرعی ہے جس کے لیے خطاب الشارع کا ہونا ضروری ہے۔ جب شریعت نازل ہی نہیں ہوئی تھی تو کیسے کسی کام کے متعلق کہا جاسکتا تھا کہ وہ مباح ہے؟ اسی طرح کسی کام کو حرام یا واجب بھی

---

[۹] جاوید احمد غامدی، "اجتہاد کی ضرورت اور اہمیت"، ماہنامہ اشراق، لاہور، (اگست ۲۰۰۰ء)، ص ۴۴-۴۵۔ غامدی صاحب اور مولانا اصلاحی کا موقف بہ ظاہر یکساں ہے لیکن اس میں ایک بنیادی فرق بہر حال پایا جاتا ہے جس پر آگے بحث آرہی ہے۔

نہیں قرار دیا جاسکتا تھا۔ پس اس وقت حکم 'توقف' تھا، یعنی حکم شرعی کے نازل ہونے تک کسی کام کو مباح، حرام یا واجب نہیں قرار دیا جاسکتا تھا۔ پھر جب شریعت نازل ہوئی تو اس کے بعد اگر کسی معاملے میں شریعت نے حکم طے کیا تو وہی حسن و قبح کا معیار بن گیا۔ تاہم جہاں بہ ظاہر شریعت خاموش ہے وہاں کیا کیا جائے گا؟ ظاہر ہے کہ وحی اور شریعت کے نزول کے بعد 'توقف' حکم نہیں ہوسکتا کیونکہ فقہاے کرام کا اصلِ اصول یہ ہے کہ انسان پر آنے والے کسی بھی مسئلے کے لیے شریعت میں حکم موجود ہے۔[10]

ایسا مسئلہ جس میں بہ ظاہر قانون خاموش ہو، اصول قانون کی اصطلاح میں 'مشکل مسئلہ' (hard case) کہلاتا ہے۔[11] ایسے مسئلے میں قانونی حکم کہاں سے اخذ ہوگا، جبکہ بہ ظاہر قانون خاموش ہے؟ فطرت پسندوں کا کہنا ہے کہ اس صورت میں فطری عدل کے اصولوں کے مطابق کسی کام کو جائز یا ناجائز ٹھہرایا جائے گا، جبکہ قانونی وضعیت پسندوں کا کہنا ہے کہ اس صورت میں جج اپنی 'تربیت یافتہ قانونی صلاحیت' (trained legal skill) اور 'عدل کے متعلق تمیز کی حس' (discretionary sense of justice) استعمال کرے گا۔ بہ الفاظِ دیگر، اس صورت میں ان دونوں مکاتب فکر کے طریق کار میں عملی طور پر اتفاق پایا جاتا ہے، اگرچہ نظری سطح پر فطرت پسند کہیں گے کہ جج پہلے سے موجود قانون دریافت کرتا ہے، جبکہ قانونی وضعیت پسند کہیں گے کہ جج وضعی قانون میں موجود خلا کو مقننہ کے نائب کی حیثیت سے پُر

---

[10] اس موضوع پر دلچسپ بحث کے لیے دیکھیے:

Imran Ahsan Khan Nyazee, *Islamic Legal Maxims* (Rawalpindi: Federal Law House, 2013), 99-100.

[11] Hard Case پر مزید تفصیل کے لیے دیکھیے:

Ronald Dworkin, "Hard Cases," *Harvard Law Review*, Vol. 88, No. 6 (April, 1975), 1057-1109.

کرتا ہے۔"[12]

تاہم اصولِ قانون کے وہ ماہرین جو حقیقی زندگی میں ججوں کے فیصلوں کا تجزیہ کرتے ہیں، اس بات کو نہیں مانتے کہ جج ایسے مواقع پر discretion استعمال کرتے ہیں۔ ڈوورکن نے بہت زیادہ مقدمات کے فیصلوں کا تجزیہ کرکے دکھایا ہے کہ hard cases میں جج discretion کے بجائے 'قانون کے عمومی اصولوں' (general principles of law) کا استعمال کرتے ہیں۔

غامدی صاحب جب یہ کہتے ہیں کہ "قرآن و سنت جن معاملات میں خاموش ہیں ان کے بارے میں عقل و فطرت کی روشنی میں رائے قائم کی جائے، یہی اجتہاد کا صحیح مفہوم ہے"، تو وہ فطرت پسندوں کی صف میں کھڑے ہو جاتے ہیں جن کے موقف کی وضاحت اوپر پیلے کے قول کے ذریعے کی گئی۔ اس موقف کے مقابل میں فقہاء اور اصولیین کے موقف کی وضاحت کرتے ہوئے میرے استاد محترم پروفیسر عمران احسن خان نیازی لکھتے ہیں:

> Once revelation has come, such laws may only be discovered in the light of revelation, because revelation does not pass them over in silence; it

[12] قانونی وضعیت پسندوں کے موقف پر فوجداری مقدمات میں یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ اگر پہلے سے قانون موجود نہیں تھا اور اب جج نے فیصلے کے ذریعے قانون وضع کر لیا ہے، تو اس کا اطلاق اس مقدمے کے واقعات پر کیسے کیا جاسکتا ہے جو جج کے سامنے فیصلے کے لیے آیا ہے؟ اگر وہ کسی کو مجرم قرار دے کر سزا دیتا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ جس وقت اس فعل کا ارتکاب کیا گیا تھا، اس وقت وہ فعل جرم نہیں تھا اور اب جج کے فیصلے سے وہ جرم قرار پایا ہے۔ اس امر کو "فطری اصولِ عدل" کے خلاف سمجھا جاتا ہے، لیکن قانونی وضعیت پسندوں کا جواب یہ ہو گا کہ فطری اصولِ عدل محض افسانہ ہیں اور قانون تو اصل میں وہی ہے جو ریاست نے وضع کیا ہے اور جج کا وضع کردہ قانون اسی کا حصہ ہے۔

indicates them through general principles.[13]

جب ایک دفعہ وحی آچکی، تو ایسے قوانین کو صرف وحی کی روشنی میں ہی دریافت کیا جاسکتا ہے کیونکہ وحی ان پر خاموشی سے نہیں گزرتی، بلکہ عمومی اصولوں کے ذریعے ان کی نشاندہی کرتی ہے۔

غامدی صاحب کے طریق کار اور منہج کے ساتھ یہ ہمارا سب سے بنیادی اصولی اختلاف ہے۔

ان اصولی نکات کے بعد اب ہم غامدی صاحب کے اصول فطرت کی اس شرح کا تجزیہ پیش کرتے ہیں جو ان کے شاگردِ رشید جناب منظور الحسن نے لکھی تھی۔

دوسرا حصہ: جناب منظور الحسن کی شرح

جناب منظور الحسن نے غامدی صاحب کے تصورِ فطرت کے بنیادی نکات یوں پیش کیے ہیں:

۱. انسانی فطرت میں خیر و شر کی پہچان رکھی گئی ہے اور یہ اس عہد کا نتیجہ ہے جو دنیا میں انسانوں کے بھیجنے سے قبل ان سے لیا گیا تھا۔

۲. "اس میں کوئی شبہ نہیں کہ خیر و شر کی مبادیات کا کامل شعور اللہ تعالیٰ نے انسان کو براہ راست ودیعت کر رکھا تھا، مگر ان کے لوازم و اطلاقات اور جزئیات و تفصیلات میں انسان کو مزید رہنمائی کی ضرورت تھی۔"[۱۴]

۳. "انبیاے کرام نے دینِ فطرت کی تائید و تصویب کی ہے اور انسانوں کو اس کے حقائق کی طرف متوجہ کیا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ انھوں نے ان اختلافات کو بھی رفع کیا ہے جو فطرت کے تقاضوں کے فہم میں پیدا ہوئے تھے یا ہو سکتے تھے۔ چنانچہ

[13] Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law* (Islamabad: Islamic Research Institute, 2014), 45.

[۱۴] "غامدی صاحب کے تصورِ فطرت پر اعتراضات کا جائزہ"، ماہنامہ الشریعہ، جولائی ۲۰۰۷ء، ص ۳۱۔

انبیا کی رہنمائی کی موجودگی میں فطرت مستقل ماخذ دین کی حیثیت نہیں رکھتی۔ فطرت کی تعیین انبیا کی تائید و تصویب سے ہی ہوتی ہے اور اس کی تعیین کے لیے وحی کی رہنمائی سے آزاد کوئی الگ اور مستقل معیار موجود نہیں ہے۔"[15]

۴. اگر فطرت کی تعیین میں کسی جگہ اختلاف ہو تو 'ذریتِ ابراہیم کا رجحان' فیصلہ کن ہوگا کیونکہ "گزشتہ کئی صدیوں سے پیغمبر انھی میں آئے ہیں۔"[16]

۵. چونکہ رسول اللہ ﷺ پر سلسلۂ انبیا کا اختتام ہوا، اس لیے فطرت کی تعیین میں 'اصل معیار' کی حیثیت اس آخری وحی کی تصویب ہی کو حاصل ہے۔

---

[15] ایضاً، ص ۷۳۔

[16] ایضاً۔ واوین میں الفاظ جناب غامدی صاحب کے تھے اور جناب منظور الحسن صاحب نے اس وقت کے میزان کے ایڈیشن 'اصول و مبادی' کے باب کے صفحات ۴۸-۴۹ کا حوالہ بھی دیا ہے۔ تاہم ۲۰۰۱ء کے ایڈیشن میں آخری جملہ یوں تھا: "اس معاملے میں اگر کسی جگہ اختلاف ہو تو زمانۂ رسالت کے اہل عرب کا رجحان فیصلہ کن ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آخری بعثت کے لیے اللہ تعالیٰ نے پوری دنیا کو چھوڑ کر انھی کا انتخاب کیا ہے اور معروف و منکر سے متعلق ان کے رجحانات کو گویا پیغمبر کی تصویب حاصل ہوگئی ہے۔" (ص ۴۹) مزید دلچسپ امر یہ ہے کہ ۲۰۰۹ء اور بعد کے ایڈیشنوں سے درج ذیل الفاظ حذف کر لیے گئے ہیں: "اس معاملے میں اگر کسی جگہ اختلاف ہو تو ذریت ابراہیم کا رجحان فیصلہ کن ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ گزشتہ کئی صدیوں سے پیغمبر انھی میں آئے ہیں اور معروف و منکر سے متعلق ان کے رجحانات کو گویا انبیا علیہم السلام کی تصویب حاصل ہوگئی ہے۔" البتہ یہ بات بھی قابلِ توجہ ہے کہ پہلی عبارت، جس میں 'انسان' کے متعلق فرض کیا گیا تھا کہ "وہ ابتدا ہی سے معروف و منکر دونوں کو پورے شعور کے ساتھ بالکل الگ الگ پہچانتا ہے،" اب تبدیل کر کے یوں کر دی گئی ہے: "قرآن اُن کی کوئی جامع و مانع فہرست پیش نہیں کرتا، بلکہ اِس حقیقت کو مان کر کہ اُس کے مخاطبین ابتدا ہی سے معروف و منکر، دونوں کو پورے شعور کے ساتھ بالکل الگ الگ پہچانتے ہیں۔" یہ تبدیلیاں نہایت معنی خیز ہیں۔

۶. غامدی صاحب فطرت کو "قرآن کی دعوت سمجھنے میں معاون ایک ذریعہ" تو سمجھتے ہیں "لیکن کہیں بھی اسے مستقل بالذات ماخذِ دین کے طور پر پیش نہیں کیا۔"[۱۷]

۷. اسی وجہ سے غامدی صاحب کو 'مبادی تدبر فطرت' لکھنے کی ضرورت بھی محسوس نہیں ہوئی۔[۱۸]

خیر و شر کی پہچان کے لیے فطرت بطورِ معیار

منظور صاحب کے بیان کردہ پہلے نکتے کے سلسلے میں ہماری چند معروضات ہیں:

۱. قرآن نے یہ تصریح تو کی ہے کہ انسانوں سے عہد لیا گیا؛ قرآن نے یہ صراحت بھی کی ہے کہ نفس انسانی کو اللہ تعالیٰ نے اس کے فجور اور تقوی کا الہام کیا ہے؛ لیکن یہ تصریح کہاں ہے کہ یہ الہام اس عہد 'کی وجہ سے' یا 'اس کے نتیجے میں' ہوا؟ اس سوال کا تعلق زیرِ بحث مسئلے کے ایک نہایت اہم پہلو، یعنی اجتہاد کی تعریف اور 'اجتہادی امور' اور 'منصوص امور' میں فرق سے ہے۔ اس پر آگے مستقل بحث آرہی ہے۔

۲. ان کا بنیادی استدلال سورۃ الشمس کی آیت ۸ سے ہے ﴿فَأَلۡهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقۡوَىٰهَا﴾، لیکن کیا اس کی عبارۃ النص، إشارۃ النص، دلالۃ النص یا اقتضاء النص سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ نفس انسانی، یا عقل انسانی، وحی الٰہی کی رہنمائی کے بغیر، خیر اور شر کی یقینی پہچان کر سکتی ہے؟ آپ کہتے ہیں کہ 'خیر و شر کی مبادیات کا کامل شعور' انسان کو ودیعت کیا گیا ہے۔ آپ نے یہ 'کامل شعور' صرف 'خیر و شر کی

---

[۱۷] واوین میں الفاظ منظور صاحب کے ہیں۔ "غامدی صاحب کے تصورِ فطرت پر اعتراضات کا جائزہ"، ماہنامہ الشریعہ، جولائی ۲۰۰۷ء، ص ۳۸۔

[۱۸] ایضاً۔

مبادیات' تک کس دلیل کی بنیاد پر محدود کیا؟ اس آیت میں ایسا کیا ہے جس کی بنا پر آپ اسے 'تمام خیر و شر کے کامل شعور کا الہام' ماننے سے گریز کر رہے ہیں؟ پھر جب آپ یہ مانتے ہیں کہ 'خیر و شر کی مبادیات کا کامل شعور' نفس انسانی کو پہلے ہی سے ودیعت کر دیا گیا ہے، تو کم از کم اتنا تو اپنے موقف کے لازمی تقاضے کے طور پر ماننا پڑے گا کہ 'خیر و شر کی مبادیات' کی پہچان کے لیے وحی الٰہی کی ضرورت نہیں تھی۔

۳. یہیں سے وہ اصل سوال سامنے آجاتا ہے جس کا اس ساری بحث میں کہیں ذکر ہی نہیں ہے۔ یہ 'خیر و شر کی مبادیات' کیا ہیں؟ بلکہ زیادہ بنیادی سوال کی طرف آیئے: یہ 'خیر و شر' کہتے کسے ہیں؟ فلسفۂ قانون اور فلسفۂ اخلاق کے طالب علم جانتے ہیں کہ اس بنیادی سوال پر کتنے فلسفیوں نے بال سفید اور صفحات سیاہ کیے ہیں لیکن اتفاقِ رائے تو ایک طرف، کوئی اکثریتی رائے[۱۹] بھی کم از کم پچھلے ڈھائی ہزار سال میں سامنے نہیں آسکی۔

۴. امام رازی کی عبارت سے فطرتِ انسانی کے معیار ماننے کے لیے استدلال کرنے سے قبل آپ نے اس بات پر غور نہیں کیا کہ امام رازی عقیدے میں اشعری تھے اور اشاعرہ کے متعلق معلوم حقیقت ہے کہ وہ خیر و شر کو افعال کی ذاتی خصوصیت نہیں مانتے۔ پھر بھلا وہ کیسے طیبات و خبائث کی پہچان کے لیے نفس انسانی کو حجت مان سکتے ہیں؟ امام رازی صریح الفاظ میں کہہ رہے ہیں کہ جس چیز میں 'لذت' ہے، وہ اچھی ہے۔ ذرا تامل سے آپ یہ نتیجہ بھی نکال سکتے ہیں کہ جو چیز انسان کی غرض پوری کرنے والی ہے، اسے انسان اچھا سمجھتا ہے؛ لیکن امام رازی تصریح کرتے ہیں کہ وحی میں اس کے خلاف کچھ نہ ہو۔ اس سے آپ نے یہ نتیجہ نکالا کہ جسے انسان اچھا سمجھتا

---

[۱۹] 'جمہور' کا لفظ منظور صاحب نے بہت استعمال کیا ہے۔

ہے وہ اچھا ہے اور اس کے لیے وحی کی ضرورت نہیں ہے، حالانکہ امام رازی (اور اشاعرہ) کے بنیادی مقدمات سے واقف لوگ جانتے ہیں کہ وہ اس کے برعکس یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ انسان کا کسی چیز کو اچھا سمجھنا اس بات کا ثبوت نہیں ہے کہ وہ واقعتاً اچھی بھی ہے، جب تک وحی سے اس کی تصدیق نہ ہو۔ اسی لیے وہ نفس انسانی کو کیے گئے الہام سے استدلال نہیں کرتے، بلکہ سورة البقرة کی آیت ۲۹ سے کرتے ہیں ﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾۔

۵. آخری بات یہ ہے کہ کوئی چیز 'مفید ہے یا نقصان دہ'، لذیذ ہے بد ذائقہ، یہ الگ مسئلہ ہے اور یہ کہ اخلاقی اعتبار سے وہ اچھی ہے یا بری ایک بالکل ہی الگ نوعیت کا مسئلہ ہے۔ آخر مولانا اصلاحی نے ہی تو اس طرف توجہ دلائی ہے کہ سورة البقرة کی آیت ۲۱۹ میں شراب اور جوے کے فوائد اور نقصانات کا تقابل نہیں کیا گیا، بلکہ یہ کہا گیا ہے کہ ان کا 'گناہ' ان کے 'فائدے' سے بڑا ہے ﴿وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾۔ اس لیے شراب کے طبی فوائد و نقصانات کی میزانیہ، یا اس سے حاصل شدہ محصولات کے گوشوارے یہ ثابت کرنے کے لیے کافی نہیں ہو سکتے کہ اخلاقی لحاظ سے یہ اچھی چیز ہے یا بری۔

آخر کیا وجہ ہے کہ قرآن، جو وحی الٰہی ہے، اس کی تفسیر اور تاویل میں تو غامدی صاحب کا مکتب فکر امت مسلمہ کے صدیوں کے فہم کو ناقابل اعتبار ٹھہرا کر نئی راہیں نکالنے کو عین جائز بلکہ اپنا حق سمجھتا ہے، لیکن دوسری طرف 'قانون فطرت' نام کی چیز اگر کہیں پائی بھی جاتی ہے، تو وہ غیر مکتوب ہے اور اس کے باوجود یہ مکتبِ فکر کم از کم اس کے 'مبادیات' کو 'مسلمات' مانتا ہے؟ 'قانونِ فطرت' اور 'وحی الٰہی' کے تعلق کے بارے میں غامدی صاحب کے تصور کے اصل مقتضیات کو سمجھنے کے لیے اس سوال پر غور ضروری ہے۔

کیا 'فطرت' وحی پر مقدم ہے؟

اب آیئے جناب منظور الحسن صاحب کے بیان کردہ دوسرے نکتے کی طرف۔

غامدی صاحب خیر و شر کی مبادیات کی وضاحت میں سورۃ النحل کی آیت ۹۰ کا حوالہ دیتے ہیں جس میں عدل، احسان اور ایتاء ذی القربی کا حکم دیا گیا ہے اور فحشاء، منکر اور بغی سے روکا گیا ہے۔[۲۰] باقی چیزیں ایک طرف، صرف عدل پر ہی یونانی فلاسفہ سے لے کر آج تک کی ڈھائی ہزار سالہ کاوشیں دیکھ لیں اور بتائیں کہ اس سب سے بنیادی اخلاقی قدر کو انسانی 'فطرت' نے کس خوبی سے سمجھا ہے کیونکہ اسے تو اس کا 'کامل شعور' دیا گیا ہے! منظور صاحب فرماتے ہیں کہ ان مبادیات کے "لوازم و اطلاقات اور جزئیات و تفصیلات میں انسان کو مزید رہنمائی کی ضرورت تھی۔" اس تصور نے وحی کو محض ایک 'مزید رہنمائی' (supplemental guidance) بنا کر رکھ دیا ہے۔ یہی وہ point of departure ہے جو اس مکتبِ فکر کو امتِ مسلمہ کے عمومی موقف سے الگ کر دیتا ہے اور اسے 'اعتزال جدید' کا علم بردار بنا دیتا ہے۔

منظور صاحب کے موقف کے تناقضات

اس سے آگے منظور صاحب نے جو کچھ کہا ہے وہ اس سے متناقض ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

> انبیاے کرام نے دینِ فطرت کی تائید و تصویب کی ہے اور انسانوں کو اس کے حقائق کی طرف متوجہ کیا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ انھوں نے ان اختلافات کو بھی رفع کیا ہے جو فطرت کے تقاضوں کے فہم میں پیدا ہوئے تھے یا ہو سکتے تھے۔ چناں چہ انبیا کی رہنمائی کی موجودگی میں فطرت مستقل ماخذ دین کی حیثیت نہیں رکھتی۔ فطرت کی تعیین انبیا کی تائید و تصویب سے ہی ہوتی ہے اور اس کی تعیین کے لیے وحی کی رہنمائی سے آزاد کوئی الگ اور

[۲۰] میزان، ص۲۰۶-۲۰۸۔

مستقل معیار موجود نہیں ہے۔"[21]

اگر فطرت کی 'تعیین' بھی وحی نے ہی کرنی ہے اور 'وحی سے آزاد کوئی الگ اور مستقل معیار' اس کے لیے ہے ہی نہیں تو پھر عقل و فطرت کا یہ گورکھ دھندا پیش کرنے کی ضرورت ہی کیا ہے؟ مثال کے طور پر اگر عدل وہی ہے جسے وحی نے عدل کہا، تو پھر 'عقل و فطرت' کی بنیاد پر یہ سوال اٹھانا ہی غلط ہے کہ کیا یہ عدل ہے کہ میراث میں بیٹے کو بیٹی سے دوگنا حصہ ملے؟ بلکہ پھر یہی ماننا پڑے گا کہ یہ عین عدل ہے، خواہ کسی عقل میں آئے یا نہیں۔

منظور صاحب مزید فرماتے ہیں کہ غامدی صاحب فطرت کو "قرآن کی دعوت سمجھنے میں معاون ایک ذریعہ" تو سمجھتے ہیں "لیکن کہیں بھی اسے مستقل بالذات ماخذ دین کے طور پر پیش نہیں کیا۔" افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ یہاں انھوں نے غامدی صاحب کے موقف کی صحیح ترجمانی نہیں کی۔ نیز وہ خود پوری قطعیت کے ساتھ تصریح کر چکے ہیں کہ "خیر و شر کے مبادیات کا کامل شعور" فطرت کو براہ راست ودیعت کیا گیا۔ اس کے بعد یہ کہنے کا کیا مطلب ہو سکتا ہے کہ انھوں نے اسے مستقل بالذات ماخذِ دین کے طور پر پیش نہیں کیا؟

'ذریتِ ابراہیم' سے کیا مراد ہے؟

چونکہ اچھائی، برائی، خیر، شر، مفید، غیر مفید پر کثیر اختلافات صدیوں سے موجود ہیں اور ان کا انکار بدیہیات کا انکار ہے، اس لیے انھیں اس سوال سے تعرض کرنا پڑا کہ ان اختلافات کی موجودگی میں فطرت کو معیار کے طور پر کیسے مانا جاسکتا ہے؟ ان کا جواب یہ ہے کہ اگر فطرت کی تعیین میں کسی جگہ اختلاف ہو تو 'ذریتِ ابراہیم کا رجحان' فیصلہ کن ہو گا۔

[21] "غامدی صاحب کے تصورِ فطرت پر اعتراضات کا جائزہ"، ماہنامہ الشریعہ (جولائی ۲۰۰۷ء)، ص ۳۷۔

اب ایک سوال تو یہ پیدا ہوتا ہے کہ 'ذریتِ ابراہیم' سے مراد کیا ان کی نسل ہے یا روحانی ذریت؟ پہلی صورت میں یہ نسل پرستی بن جاتی ہے جسے شاید عقل و فطرت کے علم بردار قبول کرنے پر آمادہ نہ ہوں، اور وحی الٰہی کو معیار ماننے والے تو بالکل ہی مسترد کر دیں گے۔ اگر روحانی ذریت مراد ہے، تو اس پر سوال اٹھتا ہے کہ کیا جو بھی خود کو سیدنا ابراہیم علیہ السلام کی راہ پر گامزن کہے، وہ ان کی 'روحانی ذریت' میں شامل ہو جائے گا؟ قرآن نے تو سیدنا ابراہیم علیہ السلام کا اپنا بیان کردہ یہ معیار ذکر کیا ہے ﴿فَمَن تَبِعَنِي فَإِنَّهُۥ مِنِّي﴾ (سورۃ ابراہیم، آیت ۳۶)؛ اور پھر قرآن نے خود اس کی 'تصویب' کر کے قرار دیا ﴿إِنَّ أَوْلَى ٱلنَّاسِ بِإِبْرَٰهِيمَ لَلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ وَهَٰذَا ٱلنَّبِيُّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ (سورۃ آل عمران، آیت ٦٨)۔ پس جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ان پر ایمان لانے والے ہی سیدنا ابراہیم علیہ السلام کے متبعین ٹھہرے، تو خیر و شر کے لیے معیار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہونے والی وحی ہی قرار پائی۔ خود منظور صاحب بھی یہی مانتے ہیں کہ فطرت کی تعیین میں "اصل معیار" کی حیثیت اس آخری وحی کی تصویب ہی کو حاصل ہے۔ انگریزی محاورے کے مطابق: Back to square one!

یہ بھی واضح ہے کہ 'ذریتِ ابراہیم' سے جناب غامدی صرف مسلمان ہی مراد نہیں لیتے، بلکہ اس میں یہود و نصاریٰ کو بھی شامل سمجھتے ہیں کیونکہ آپ کے نزدیک "گزشتہ کئی صدیوں سے پیغمبر انھی میں آئے ہیں۔" کوئی پوچھے کہ 'گزشتہ کئی صدیوں' میں کون سے پیغمبر آئے ہیں؟ بنی اسرائیل میں آخری پیغمبر کو آئے دو ہزار سال ہو چکے ہیں اور آپ اسے بس 'گزشتہ کئی صدیوں' کا مسئلہ سمجھتے ہیں؟[22] پھر اگر دو ہزار سال قبل کے دور کو آپ کسی لغت سے بہر حال 'گزشتہ کئی صدیوں' کا مصداق قرار ہی دیں تو اصل سوال اس کے بعد اٹھتا ہے۔

[22] یہ اس over-simplification اور understatement کی ایک مثال ہے جو غامدی صاحب کے پورے ڈسکورس کی امتیازی خصوصیت ہے۔

یہود کے متعلق قرآن نے گواہی دی ہے، اور مولانا اصلاحی اور جناب غامدی بھی یہ بات مانتے ہیں، کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر ایسی مزید کچھ چیزیں حرام کر دی تھیں جو سیدنا ابراہیم علیہ السلام کی شریعت میں حرام نہیں تھیں؛ اور یہ کہ ان کے احبار نے ان حرمتوں پر اپنی جانب سے مزید حرمتوں کا بھی اضافہ کر لیا؛ تو کیا 'ذریتِ ابراہیم' کی یہ شاخ ان حرام چیزوں کو برا نہیں کہے گی ؛اور جو انھیں حلال اور طیب کہیں، کیا یہود، جب تک یہود ہوں، انھیں غلط نہیں قرار دیں گے؟ منظور صاحب نے شاہ ولی اللہ کی عبارت نقل کرتے ہوئے چربی کا حوالہ دیا تھا کہ فطرت اسے طیب مانتی ہے اور خون کے بارے میں کہا تھا کہ فطرت اسے خبیث مانتی ہے، لیکن خود قرآن کی گواہی کے مطابق گائے اور بکری کی چربی چند مستثنیات کے ساتھ یہود پر حرام کر دی گئی تھی۔ بعد میں یہود کے احبار نے وہ مستثنیات بھی ختم کر دیں اور چربی ان کے ہاں یکسر حرام قرار پائی، فطرت کی گواہی خواہ کچھ بھی ہو۔

پھر جب سیدنا مسیح علیہ السلام آئے اور یہود کے حرام کردہ بعض کام حلال کر دیے ﴿وَلِأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ ٱلَّذِى حُرِّمَ عَلَيْكُمْ﴾ (سورۃ آل عمران، آیت ۵۰)؛ تو یہود کے نزدیک یہی ان کا سب سے بڑا جرم ٹھہرا۔ دوسری طرف مسیح علیہ السلام کے نام لیواؤں نے 'شریعت کی حرمتوں' سے جان چھڑانے کا سلسلہ شروع کیا تو تان یہاں آ کر ٹوٹی کہ پوری شریعت کو ہی 'لعنت' قرار دیا۔ یہ سلسلہ پولس نے شروع کیا، جس کا ابتدائی مقصد دین کو 'آسان بنانا' اور 'غیر قوموں' کے لیے قابلِ قبول بنانا تھا۔ بہر حال ہوا یہ کہ یہود نے تحریم میں اضافے کیے اور مسیحیوں نے تحلیل میں۔

ایک اور مقام پر ہم نے واضح کیا ہے کہ آیات کے داخلی اور خارجی شہادتوں کی رو سے سورۃ التوبۃ کی آیت ۲۹ میں ﴿وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ﴾ کے اولین مصداق بازنطینی مسیحی

تھے۔"[۲۳] اس لیے جیسے یہود کے 'رجحان' کی کوئی اہمیت باقی نہ رہی، ایسے ہی مسیحیوں کا 'رجحان' بھی ناقابلِ اعتبار ٹھہرا اور اصل معیار آخری وحی ہی ٹھہرا۔

یہی بات منظور صاحب نے آگے مانی بھی ہے کہ چونکہ رسول اللہ ﷺ پر سلسلۂ انبیاء کا اختتام ہوا، اس لیے فطرت کی تعیین میں 'اصل معیار' کی حیثیت اس آخری وحی کی تصویب ہی کو حاصل ہے۔ میں پھر کہوں گا: Back to square one!

'مبادیِ تدبرِ فطرت'

منظور صاحب کا آخری نکتہ یہ تھا کہ چونکہ آخری وحی کی تصویب کو ہی اصل اور حتمی معیار کی حیثیت حاصل ہے، اس وجہ سے غامدی صاحب کو مبادی 'تدبر فطرت' لکھنے کی ضرورت بھی محسوس نہیں ہوئی۔[۲۴]

پچھلی بحث میں واضح کیا گیا کہ غامدی صاحب دین کے لیے فطرت کو مستقل بالذات بلکہ اولین ماخذ سمجھتے ہیں اور وحی کی رہنمائی کو صرف 'مزید رہنمائی' قرار دیتے ہیں۔ اس لیے جیسے انھیں مبادی تدبر قرآن، مبادی تدبر سنت اور مبادی تدبر حدیث لکھنے پڑے، ایسے ہی ان کے لیے واجب تھا کہ مبادی تدبر فطرت بھی لکھتے۔

یہ 'وجوب' تو خود غامدی صاحب نے تسلیم کیا ہوا ہے۔ تبھی تو انھیں خود بعض مبادی تدبر فطرت کی تصریح کرنی پڑی۔ مثال کے طور پر:

- فطرت میں خیر و شر کی مبادیات کا کامل شعور براہ راست ودیعت کیا گیا ہے؛
- اس براہ راست ودیعت کیے جانے کا سبب عہد الست ہے؛

---

[۲۳] محمد مشتاق احمد، "سورۃ التوبہ کے ابتدائی حصے کا زمانۂ نزول: داخلی اور خارجی شہادتوں کی روشنی میں تحقیقی تجزیہ"، فکر و نظر ج۵۳، ش۱ (۲۰۱۵)، ص۹-۴۹۔

[۲۴] "غامدی صاحب کے تصورِ فطرت پر اعتراضات کا جائزہ"، ماہنامہ الشریعہ (جولائی ۲۰۰۷ء)، ص۳۸۔

- وحی کی رہنمائی کی حیثیت محض ایک مزید رہنمائی کی ہے؛
- جہاں فطرت کی تعیین میں اختلاف ہو گا وہاں ذریتِ ابراہیم کے رجحانات کے ذریعے فیصلہ کیا جائے گا۔

ان 'صریح مبادی تدبر فطرت' کے علاوہ کچھ مزید مبادی تدبر فطرت ان کے اس ڈسکورس سے مستنبط کیے جاسکتے ہیں جو انھوں نے 'شریعت' پر پیش کیا ہے، بالخصوص ان مقامات پر جہاں وہ کسی حکم کو 'حکمِ شریعت کے بجائے محض بیانِ فطرت' قرار دیتے ہیں۔

البتہ ان کے مجموعی ڈسکورس کی طرح مبادی تدبر فطرت کے متعلق ڈسکورس میں بھی تین بنیادی خامیاں ہیں: قطعیت، مبالغہ اور مسائل کی پیچیدگیاں نظر انداز کر کے انھیں انتہائی سادہ اور آسان بنا کر پیش کرنا۔

خلاصۂ کلام

اب اس ساری بحث کو سمیٹتے ہوئے وہ بنیادی سوالات میں سامنے رکھنا چاہتا ہوں جن کے جواب سے غامدی صاحب کے تصور فطرت کی صحیح تفہیم ممکن ہوتی ہے اور اس کے بعد یہ فیصلہ آسان ہو جاتا ہے کہ کیا جو کچھ وہ کہہ رہے ہیں وہ محض پرانی بات کو نئے انداز میں کہنے کی عادت ہے یا واقعتاً وہ ایک الگ اور مستقل موقف رکھتے ہیں۔ سوالات نئے نہیں، پرانے ہیں اور اصول فقہ اور علم کلام کی تمام کتابوں میں ملتے ہیں۔

۱. کیا کسی شے یا کسی فعل کا اچھا یا برا ہونا اس شے یا فعل کی ذاتی خصوصیت ہے؟
۲. اگر ہاں، تو کیا اس ذاتی خصوصیت کو انسانی عقل یقینی طور پر پہچان سکتی ہے؟
۳. اگر دوسرے سوال کا جواب بھی ہاں میں ہے تو کیا عقل کا یہ فیصلہ خدا کا حکم قرار پاتا ہے؟ اور
۴. اگر تیسرے سوال کا جواب بھی ہاں میں ہے تو پھر وحی کی ضرورت کیا ہے؟

چوتھے سوال کو اہلِ فلسفہ یوں پیش کر سکتے ہیں کہ فلاسفہ کو انبیا کی کیا ضرورت؟ غامدی صاحب ہی کا ایک پرانا شعر یاد آگیا!

آتی تو آسماں سے ہے، کیا جانیے مگر
ابلیس کی صدا، کہ نوائے سروش ہے!

کیا غامدی صاحب یہ مانیں گے کہ ان کے اس شعر کا اطلاق صرف صوفیہ کو ہونے والے القا پر ہی نہیں ہوتا، بلکہ 'عقل و فطرت کی رہنمائی' پر بھی ہوتا ہے۔

تیسرا حصہ: اصولِ فطرت کے عملی اطلاق پر جناب معز امجد کی رائے

جناب غامدی صاحب کے ایک اور فاضل شاگرد جناب معز امجد صاحب نے کافی عرصہ قبل ایک ویب سائٹ[25] پر لوگوں کے سوالوں کے جواب دینے کا سلسلہ شروع کیا تھا۔ بعد میں ان سوالات و جوابات کو *Answers on the Web* کے عنوان سے کتابی شکل میں بھی المورد نے شائع کیا۔ میرے سامنے اس وقت اس کتاب کی پہلی جلد کا پہلا ایڈیشن ہے (سن اشاعت ۲۰۰۰ء)۔ غامدی صاحب کے اصولِ فطرت کی عملی تطبیق کی کئی صورتیں اس کتاب میں نظر آتی ہیں۔ ایک سائل نے بیوی کے ساتھ مقاربت کی حدود، بالخصوص anal sex اور oral sex کے متعلق سوال پوچھا، جس پر معز امجد صاحب نے اپنے استاد غامدی صاحب کے اصولِ فطرت اور تصورِ شریعت کے مطابق جواب دیا۔ یہاں سے بحث کا ایک سلسلہ چل پڑا جس میں کئی اہم موڑ آئے۔ اس بحث پر مختصر تبصرہ یہاں پیش کیا جا رہا ہے۔

ابتدا میں سادہ جواب

غامدی صاحب کی اتباع میں معز امجد صاحب نے سادہ اور آسان جواب دیا کہ میاں بیوی کے آپس میں مقاربت کے متعلق ممانعت یہ ہے کہ حیض کے دوران میں جماع نہ کیا جائے؛ اس کے

[25] www.understanding-islam.com

علاوہ اور کوئی ممانعت نہیں، سوائے اس کے کہ اس معاملے میں کوئی 'غیر فطری عمل' نہ کیا جائے۔[26] اس ضمن میں انھوں نے سورۃ البقرۃ کی آیت ۲۲۲ کا ہی حوالہ دیا ہے، جس میں کہا گیا ہے ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ﴾۔ اس آیت سے 'غیر فطری عمل' کی ممانعت کے لیے انھوں نے وہی استدلال کیا جو مولانا اصلاحی نے اختیار کیا ہے۔[27]

اس کے بعد بالخصوص oral sex کے متعلق یہ جواب دیا کہ اسلام نے اس کے متعلق منفی یا مثبت پہلو سے کوئی ہدایت نہیں دی اور اس لیے جواب یہ ہے کہ میاں بیوی کا تعلق ایسا ہونا چاہیے کہ وہ ایک دوسرے سے بھرپور طریقے سے لذت اندوز ہوں تاکہ ان کی ساری ذہنی پریشانیاں دور ہو جائیں اور وہ ایک پاک صاف زندگی بسر کر سکیں۔[28]

Oral sex کے متعلق یہ گول مول سا جواب دینے کے بعد البتہ anal sex کے متعلق نسبتاً سخت موقف اپناتے ہوئے کہا کہ یہ خاتون کے جسم کی فطری ساخت کے خلاف ہے؛ اس لیے "اگرچہ شریعت اسے صراحتاً منع نہیں کرتی، لیکن شریعت کی تعلیمات کا تقاضا یہ ہو گا کہ اس سے باز رہا جائے۔"[29]

احادیث کے متعلق رویہ

ایک صاحب نے اس کے جواب میں بعض احادیث کا حوالہ دیا جن میں جماع فی الدبر کی ممانعت

---

26 Moiz Amjad, *Answers on the Web* (Lahore: Al-Mawird, 2000), 425.

27 "We eat through our mouth as that is the natural way of eating."

28 "It should provide them with the mutual pleasure and gratification that helps them in removing all their frustrations and thereby allows them to live a purified life."

29 "Even though the Shari'ah does not categorically prohibit it, it would be in accordance with the teachings of the Shari`ah to refrain from it."

وارد ہوئی ہے یا اس پر وعید کا ذکر ہے۔[30] اس کے جواب میں معز امجد صاحب نے پہلے ایک ایک کر کے ان روایات کے بعض راویوں پر محدثین کی جرح نقل کی ہے،[31] اور یہ موقف اختیار کیا ہے کہ میں ان میں مذکور حکم کو 'شریعت کا حکم' نہیں کہہ سکتا۔[32] اس کی وہ دو وجوہات ذکر کرتے ہیں:

- ایک یہ کہ ان میں سے ہر روایت کی سند میں کوئی ضعیف راوی ہے؛ اس لیے ان کی نسبت رسول اللہ ﷺ کی طرف صحیح نہیں ہے؛ اور
- دوسری یہ (جو ہماری بحث کے لیے نہایت اہم بات ہے) کہ "صرف حدیث پر شریعت کے حکم کا مدار نہیں رکھا جا سکتا۔"[33]

آگے مزید وضاحت فرماتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر رسول اللہ ﷺ نے جماع فی الدبر کی ممانعت کے متعلق کچھ کہا بھی ہو "تو اسے شریعت کی حرمت کے بجائے فطری ممانعت کی قسم میں شامل سمجھنا چاہیے۔"[34] اس کے بعد اپنے اصول کی تصریح اس انداز میں کی ہے:

> خبر واحد (حدیث) میں مذکور حرمتیں یا تو فطری ممانعتیں ہوتی ہیں یا وہ قرآن میں مذکور احکام کے واضح لازمی تقاضے ہوتے ہیں۔ جب تک کسی خبر واحد (حدیث) میں مذکور ممانعت واضح طور پر فطری ممانعت سے متعلق نہ ہو یا قرآن میں مذکور حرمت سے واضح طور پر متعلق نہ ہو، ایسے خبر واحد (حدیث) کی رسول اللہ ﷺ کی طرف نسبت کافی

---

[30] Ibid., 429.

[31] Ibid., 430-439.

[32] Ibid., 439.

[33] "The nature of khabar wahid (hadith) is such that it does not allow us to base the directives of the Shari'ah on it alone."

[34] "It seems that even if the Prophet (pbuh) had said something about the prohibition of anal sex, it should be placed as a natural prohibition, rather than a prohibition of the Shari'ah."

مشتبہ ہو جاتی ہے۔[35]

فی الوقت نہ مجھے اس 'فتوی' کی صحت یا عدم صحت پر بحث کرنی ہے، نہ ہی ان کے اس اصول کی صحت پر سوال اٹھانے ہیں؛ بلکہ یہ واضح کرنا مقصود ہے کہ غامدی صاحب کے شاگرد رشید واضح طور پر 'شرعی حرمت' اور 'فطری ممانعت' کو دو الگ قسمیں قرار دے رہے ہیں۔

'قانونی بندوبست سے باہر'

جب کئی لوگوں نے oral sex کے متعلق ان کے موقف پر سوالات اٹھائے تو انھوں نے وضاحت کی کہ وہ یہ نہیں کہہ رہے کہ 'شریعت oral sex کی اجازت دیتی ہے' بلکہ ان کا موقف صرف یہ ہے کہ یہ معاملہ 'اسلام کے قانونی بندوبست' سے باہر ہے کیونکہ "انسانی زندگی میں شریعت کی مداخلت بہت زیادہ محدود پیمانے پر ہے۔"[36]

---

[35] "Prohibitions mentioned in khabar wahid (hadith) are those that are either natural prohibitions or clear corollaries of prohibitions mentioned in the Qur'an (Shari'ah). Unless a prohibition mentioned in a khabar wahid (hadith) clearly relates to a natural prohibition or is clearly related to a prohibition mentioned in the Qur'an, the ascription of such khabar wahid (hadith) to the Prophet (pbuh) becomes quite questionable."

[36] Ibid., 446.

درج ذیل اقتباس غامدی صاحب کے مکتبِ فکر کے اصولی مخمصے کو سمجھنے کے لیے بہت اہم ہے:

"It should be kept in mind that the word "Shari`ah" refers to the legal framework of Islam. Things, which have been categorically made obligatory of those which have been allowed or prohibited by the specific directives of the Qur'an and the Sunnah constitute the Shari`ah. A broad look on the contents of the Islamic Shari`ah shows that it has intervened in a very limited sphere of the human life. In other words, Islam, through its legal framework, has controlled a very limited sphere of the human life."

آگے مزید وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اسلام صرف شریعت کا نام نہیں ہے اور یہ کہ شریعت کے علاوہ بھی اسلام اقدار کے ایک نظام (value-system) کی تشکیل کرتا ہے 'جو شریعت کا حصہ' نہیں ہے لیکن وہ افراد کے قوتِ فیصلہ اور ذوق کو متاثر کرتا ہے اور یہ ذوق 'لازماً' oral sex جیسے امور کا فیصلہ کرتا ہے۔

پھر جب مزید اعتراضات ہوئے تو جناب معز امجد صاحب نے کہا کہ وہ اس آخری بات میں ترمیم کرنا چاہتے ہیں اور اب ان کا موقف یہ ہے کہ یہ oral sex جیسے معاملات میں 'ہو سکتا ہے' کہ یہ ذوق فیصلہ کرنے میں مدد دے!"[37]

تو نتیجہ کیا نکلا؟ بَیِّنُوا، تُوجَرُوا!!

چوتھا حصہ: جناب خورشید احمد ندیم کے کالم پر تبصرہ

اگست ۲۰۱۵ء کے ماہنامہ الشریعہ میں 'تہذیبی کشمکش کا نیا باب' کے عنوان سے جناب خورشید احمد ندیم کا کالم شائع ہوا۔[38] ندیم صاحب نے بہت اہم موضوع پر قلم اٹھایا ہے۔ سنجیدگی اور متانت ان کے ہر کالم کی خصوصیات میں شامل ہیں۔ تاہم اپنے استاد محترم کی طرح ان کی تحریرات میں بھی بسا اوقات مبالغے اور انفعال کے مظاہر نظر آتے ہیں۔ مثال کے طور پر انھوں نے ہم جنس پرستی کے مسئلے پر امریکی عدالت عظمی کے فیصلے کو 'تاریخ ساز' قرار دیا ہے، بعینہ اس طرح جیسے ۲۰۰۱ء میں جناب جاوید احمد غامدی صاحب نے فتوی پر پابندی کے حوالے سے بنگلہ دیش کی عدالت عالیہ کے فیصلے کو 'صدی کا سب سے اہم فیصلہ' قرار دیا تھا (حالانکہ اکیسویں

---

[37] "Yet it seems that a complete understanding and appreciation of the Islamic value-system may have an effect on the tastes of the individual in this respect." Ibid., 452.

[38] خورشید احمد ندیم، "تہذیبی کشمکش کا نیا باب"، ماہنامہ الشریعہ، اگست ۲۰۱۵ء، ص ۹-۱۱۔

صدی کا ابھی آغاز ہی ہوا تھا)۔ مغرب کے ساتھ تعامل کے مسئلے پر جس طرح ہمارا روایتی دینی طبقہ ایک انتہا پر کھڑا ہے اسی طرح جناب غامدی صاحب کا حلقۂ اثر بھی ایک دوسری انتہا پر کھڑا ہے۔ اول الذکر گروہ کا ردِ عمل اگر اس طرح کے مسائل میں طنز و استخفاف کی صورت میں ہوتا ہے تو موخر الذکر گروہ کا ردِ عمل بالعموم بہت زیادہ متاثر ہونے کی صورت میں ہوتا ہے، خواہ اس متاثر ہونے کے بعد وہ اس کا جواب دینے کی کوشش ہی میں مصروف نظر آئے۔

امریکی سپریم کورٹ کا فیصلہ اور مذہب کا نقطۂ نظر

حقیقت یہ ہے کہ امریکی عدالت کا یہ فیصلہ انوکھا ہے نہ ہی تاریخ ساز، بلکہ یہ 'لادینی انسانیت' (اگر secular humanism کے لیے یہ تعبیر قابل قبول ہو) کے بنیادی عقیدے کا محض ایک عملی تقاضا ہے۔ ندیم صاحب فرماتے ہیں:

> یہ الہامی روایت اور لبرل ازم کے درمیان جاری کشمکش کا فیصلہ کن موڑ ہے۔ انسان، سماج اور زندگی کے باب میں جوہری طور + پر دو ہی نقطہ ہائے نظر رہے ہیں۔ ایک یہ کہ انسان خدا کی مخلوق ہے۔ یہ حق خدا کا ہے کہ وہ اس کے مقصد حیات کا تعین کرے اور اس کے ساتھ اس کے لیے آداب زندگی بھی طے کرے۔ یہ خدا ہی ہے جس نے انسان کی فطرت کو تخلیق کیا۔ فطرت میں خیر و شر کا تصور رکھا اور پھر اس تصور کی یاددہانی کے لیے اپنے پیغمبروں کو مبعوث کیا۔ دوسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ انسان کسی خالق کی مخلوق نہیں۔ زندگی اصلاً ایک ارتقائی عمل ہے۔۔۔ انسان اس تبدیل شدہ حیات کا ایک ارتقائی مرحلہ ہے۔ اس کی زندگی کا نصب العین کیا ہے، اس نے جینے کے لیے کن آداب کا لحاظ رکھنا ہے، اس کا فیصلہ وہ اپنی عقل سے کرے گا۔ فطرت کسی مستقل ضابطے کی پابند نہیں ہے۔ یہ خارجی عوامل سے متاثر ہوتی ہے اور یوں اس کے مطالبات تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔[۳۹]

[۳۹] ایضاً، ص ۱۰۔

اس بارے میں عرض یہ ہے کہ انھوں نے مذہب کا جو موقف بیان کیا ہے وہ ایک بنیادی مغالطے پر مبنی ہے۔ اسی طرح جو 'دوسرا نقطۂ نظر' انھوں نے ذکر کیا اس میں بھی انھوں oversimplification کی ہے۔ مذہب کے موقف کے متعلق بنیادی مغالطہ یہ ہے کہ خیر و شر کا اصل معیار انسانی فطرت ہے اور پیغمبر صرف اس کی 'یاددہانی' کے لیے آتے ہیں؛ جبکہ درحقیقت 'الہامی مذہب' کا بنیادی عقیدہ یہ ہے کہ اصل اور حقیقی معیار صرف وحیِ الٰہی ہے۔ چنانچہ فطرت کو اصل ماننے والے تو یہ کہیں گے کہ فلاں کام برا ہے، اسی لیے وحی نے اس سے روکا؛ جبکہ وحی کو اصل ماننے والے یہ کہتے ہیں کہ وحی نے فلاں کام سے روکا ہے، اس لیے وہ برا ہے۔ بہ الفاظِ دیگر، بات ان تین بنیادی مسائل تک آجاتی ہے کہ: حسن اور قبح افعال کی ذاتی خصوصیات ہیں یا نہیں؟ حسن اور قبح عقل کے ذریعے قطعی طور پر معلوم ہوسکتے ہیں یا نہیں؟ اور عقل کا یہ فیصلہ حکمِ خداوندی کی حیثیت رکھتا ہے یا نہیں؟ الہامی مذہب ماننے والوں کا پہلے دو مسئلوں پر چاہے چھوٹا یا بڑا اختلاف ہو لیکن تیسرے مسئلے پر ان کا اتفاق ہے، سوائے ان عقل پرستوں کے جن کی رائے کو علمی دنیا نے کبھی الہامی مذہب کا 'اصل موقف' تسلیم نہیں کیا، کہ عقل کا فیصلہ حکمِ خداوندی کی حیثیت نہیں رکھتا اور اسی لیے اصولِ فقہ میں حکمِ شرعی کی تعریف میں خطاب الشارع کو بنیادی رکن کے طور پر ذکر کیا جاتا ہے۔

ہم جنس پرستی اور فطرت پسندی

اسی طرح ہم جنس پرستی کے قائلین صرف وہ لوگ ہی نہیں ہیں جو انسانی فطرت کو کسی ضابطے کا پابند نہیں سمجھتے بلکہ اس کے قائلین اور پرجوش وکلا میں بہت سے وہ لوگ بھی شامل ہیں جو اس بات کے قائل ہیں کہ انسانی فطرت ہی اصل معیار ہے اور کوئی بھی قانون جو 'قانونِ فطرت' (Natural Law) کے خلاف ہو، اسے قانون کے طور پر مانا ہی نہیں جاسکتا۔ اصولِ قانون (jurisprudence) کے مبتدی طالب علم بھی اس حقیقت سے واقف ہیں کہ Legal

Positivists فطرت اور اخلاق کو 'اضافی' (relative) قرار دیتے ہیں جبکہ Naturalists ان کو متعین حقیقت (absolute reality) کے طور پر مانتے ہیں۔ اس لیے قانون اور اخلاق کی بحث میں Legal Positivists کا موقف یہ ہوتا ہے کہ اخلاقیات کے تصورات غیر متعلق ہیں اور یہ کہ قانونِ فطرت محض ایک 'افسانہ' (fiction) ہے۔ اس کے برعکس Naturalists کا موقف یہ ہوتا ہے کہ قانون فطرت ہی اصل معیار ہے جسے عقل کے ذریعے دریافت کیا جاسکتا ہے اور اگر وضعی قانون (Positive Law) اس قانونِ فطرت کے خلاف ہو تو وہ کوئی قانون ہی نہیں ہے۔ قانونِ فطرت کے ان قائلین کی اکثریت اس وقت ان لوگوں کی ہے جو اخلاقیات کے لیے وحی کے بجاے عقلِ انسانی کو ماخذ مانتے ہیں۔

بین الاقوامی قانون کے طالب علم جانتے ہیں کہ حقوق انسانی کے قانون (Human Rights Law) کی بنا دراصل قانونِ فطرت کے بنیادی مفروضات پر ہی کی گئی ہے۔ مثال کے طور پر میری رابنسن، جو اقوامِ متحدہ کے حقوقِ انسانی کے کمیشن کی سربراہ تھیں، کے اس قول کے مضمرات پر غور کریں:

> Human rights are inscribed in the hearts of people. They were there long before the lawmakers drafted their first proclamation.[40]
>
> انسانی حقوق لوگوں کے دلوں پر نقش ہیں۔ قانون وضع کرنے والوں کے پہلے اعلان سے قبل بھی یہ یہیں تھے۔

پس جو لوگ ہم جنس پرستی کو 'انسانی حق' مانتے ہیں وہ 'عقل و فطرت' کے اسی تصور کو استعمال

---

[40] Office of the Commissioner for Human Rights, Press Releases, https://www.ohchr.org/en/press-releases/2009/10/high-commissioner-says-message-universal-declaration-hope-equality (last visited 7 July 2024).

کرتے ہیں جو جناب غامدی صاحب کے مکتبِ فکر کے 'اصول و مبادی' اور 'دین کے صحیح تصور' کا رکن رکین ہے۔

چنانچہ اس وقت اسلام سمیت تمام الہامی مذاہب کو اصل خطرہ ان لوگوں سے نہیں ہے جو انسان کو زندگی کا ایک ارتقائی مرحلہ مانتے ہیں بلکہ ان لوگوں سے ہے جو لادینی انسانیت کے قائل ہیں اور افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ اس معرکے میں عقل و فطرت کو معیار ماننے والوں کی کاوشوں کا فائدہ لادینی انسانیت کے قائلین کو ہی مل رہا ہے۔

پانچواں حصہ: غامدی صاحب کے اصولِ فطرت پر جناب عمار ناصر کے ساتھ مکالمہ

غامدی صاحب کے تصور فطرت پر اٹھائے گئے سوالات پر محترم عمار خان ناصر صاحب نے تفصیل سے وضاحت پیش کی۔ فریقین کا موقف بہت حد تک واضح ہو کر سامنے آگیا ہے۔ اس لیے اب مزید بحث محض تکرار ہی محسوس ہو رہی ہے۔ البتہ چند مسائل کی طرف توجہ دلاؤں گا جو خلط مبحث کا باعث بنے ہیں۔

عمار صاحب کی توضیح میں تین مسائل

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ غامدی صاحب کے پورے ڈسکورس میں، اور اب عمار صاحب کی توضیح میں بھی، عقل اور فطرت کو باہم مترادف فرض کیا گیا ہے اور اسی لیے متقدمین کی بحث سے[41] 'عقل' کے متعلق مباحث اٹھا کر انھیں 'فطرت' پر منطبق کیا جاتا ہے۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ غامدی صاحب نے جس طرح فطرت کو اولین اور بنیادی مقام دے کر وحی کو حاشیے میں دھکیل دیا ہے، ان کے اصحاب توضیح میں اس کے بالکل برعکس پوزیشن اختیار کر لیتے ہیں۔ غامدی صاحب کے الفاظ پھر ملاحظہ کیجیے:

[41] یہاں تک کہ اشاعرہ کی عبارات سے بھی!

شریعت صرف ان امور سے بحث کرتی ہے جن میں عقل انسانی نے ٹھوکر کھائی ہے یا اس کے ٹھوکر کھانے کا امکان ہے۔ مثلاً معیشت سے متعلق سات آٹھ احکام ہیں، اسی طرح چند احکام سیاست سے متعلق ہیں، کچھ احکام معاشرت کے حوالے سے بیان کیے گئے ہیں، پانچ سات چیزیں آداب و شعائر کے بارے میں متعین کر دی گئی ہیں، حدود و تعزیرات میں صرف پانچ جرائم ہیں جن کی سزائیں مقرر کی گئی ہیں۔ ان کے علاوہ باقی معاملات کو عقل انسانی پر چھوڑ دیا گیا ہے۔

یہ عبارت بار بار پڑھیے اور بتایئے کہ کیا یہ فقہاے کرام کے اس موقف سے کوئی ادنی مناسبت رکھتا ہے جس کی توضیح امام شافعی ان الفاظ میں کرتے ہیں: كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم (مسلمان کو جو بھی مسئلہ درپیش ہوتا ہے تو اس کے لیے ضرور شرعی حکم ہوتا ہے)۔[۴۲]

تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ ہماری بحث کا بنیادی موضوع یہ تھا کہ 'عقل و فطرت' (جو کچھ بھی ان کا مفہوم ہو!) کا فیصلہ 'حکم شرعی' کیسے بنتا ہے؟ اور بنتا بھی ہے یا نہیں؟ اسی لیے میں نے لکھا تھا کہ غامدی صاحب کے موقف کی صحت کے لیے دلائل نہ دیں اور صرف یہ بتایئے کہ وہ اس مسئلے میں کہاں کھڑے ہیں؟

مولانا اصلاحی صریح الفاظ میں 'بدیہیاتِ فطرت' کو 'شریعت کے اجزا' قرار دیتے ہیں اور ان کی خلاف ورزی کو شریعت کے 'واضح تر حکم' کی خلاف ورزی قرار دیتے ہیں۔ میں نے سوال کیا تھا کہ کیا غامدی صاحب یہاں اصلاحی صاحب کے موقف سے انحراف کرتے ہیں؟ اس سوال

[۴۲] امام محمد بن ادریس الشافعی، الرسالة (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ۱۹۳۸ء)، ص ۴۷۷۔

کا جواب بھی رہ گیا ہے۔[۳۳]

عمار صاحب نے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ غامدی صاحب کا 'تصور فطرت' دراصل معتزلہ کے ان مفروضات پر مبنی ہے جو معتزلہ نے حسن و قبح کے متعلق قائم کی تھیں۔ مجھے اس موقف کی صحت یا عدم صحت میں دلچسپی نہیں ہے، لیکن میں یہ ضرور بتانا چاہتا ہوں کہ معتزلہ کی ساری بحث نظری اور تجریدی سطح پر تھی۔ عملی دنیا میں زیادہ تر انھوں نے کسی مخصوص فقہی مذہب (عموماً حنفی مذہب) کی پیروی کی اور حنفی مذہب کے متعلق معلوم ہے کہ وہ نئے مسائل کا حل 'عقل' کے ذریعے نہیں (جو کہ شیعہ امامیہ کا اصول ہے) بلکہ قیاس، استحسان اور اسلامی قانون کے منضبط اصولوں (general principles of Islamic law) کی روشنی میں معلوم کرتے ہیں۔ اس کے برعکس غامدی صاحب نے 'عقل و فطرت' کا دائرہ نظری بحثوں سے عملی دنیا تک بڑھا کر معتزلہ سے بھی ایک قدم آگے بڑھا دیا ہے۔ عمار صاحب کہتے ہیں کہ یہ محض اصطلاح کا مسئلہ ہے۔ ایسا نہیں ہے!

فقہاے کرام کے منہج اور غامدی صاحب کے طریق کار میں فرق

فقہاے کرام حکم شرعی کے لیے خطاب الشارع کا ہونا ضروری قرار دیتے ہیں۔ جہاں کسی مسئلے میں دلیل جزئی یا دلیل تفصیلی نہ ملے، وہاں فقہاے کرام 'عقل و فطرت کا تقاضا' معلوم کرنے کے بجاے خطاب الشارع سے ثابت شرعی احکام پر 'قیاس' کرتے ہیں۔[۳۴] قیاس کے لیے

---

[۳۳] واضح رہے کہ ہمیں غامدی صاحب کے اس حق پر کوئی اعتراض نہیں کہ انھوں نے اپنے استاذ امام کے موقف سے انحراف کیوں کیا؟ ہم صرف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اس انحراف کے بعد ان کے موقف اور مولانا اصلاحی کے موقف میں جوہری فرق آ گیا ہے جسے نظر انداز نہیں کرنا چاہیے۔

[۳۴] لفظ قیاس اردو میں منفی مفہوم لیے ہوئے ہے، جیسے 'قیاس آرائی' محض ٹامک ٹوئیاں مارنے کو کہتے ہیں، لیکن اصول فقہ میں وہ ایک منضبط طریق کار ہے جس کے اصول و قواعد پوری طرح منقح کیے گئے ہیں۔ فقہاے کرام نے

ضروری ہوتا ہے کہ آپ کو پہلے سے طے شدہ مسائل میں کوئی exact match مل جائے۔ اگر ایسا نہ ہو، تو پھر فقہاے کرام 'قانون کے عمومی اصولوں' (general principles of law) کا رخ کرتے ہیں۔ بعض عمومی اصول نصوص میں ہی مذکور ہوتے ہیں؛ جیسے 'الخراج بالضمان'؛[45] اور بعض عمومی اصول ایسے ہیں جن کا استخراج فقہاے کرام نے متعدد نصوص سے کیا۔[46] پس فقہاے کرام کے منہج میں سب سے اہم بات یہ ہے کہ سارے استدلال کا محور قرآن و سنت کی نصوص ہوتی ہیں؛ ان نصوص کے 'بیان'، ان پر 'قیاس'؛ ان سے مستنبط 'عمومی اصول'؛ ان تین مرحلوں میں ہر ہر مرحلے پر سارا ارتکاز نصوص پر ہی ہوتا ہے۔

'قوانین اصولیہ' کی تنقیح نہایت دقت کے ساتھ کی ہے تاکہ شارع کا کے مقصود سے سر مو انحراف نہ ہو۔ کیا امر وجوب کے لیے ہے؟ کیا امر فوری عمل کا متقاضی ہے؟ کیا امر تکرار کا متقاضی ہے؟ کیا کسی کام کا امر اس کی ضد سے نہی ہے؟ یہ قوانین اصولیہ کی صرف چند مثالیں ہیں۔

[45] یہ اصول جو حدیث بھی ہے (سنن أبي داود، کتاب البیوع، باب فیمن اشتری عبداً فاستعمله، ثم وجد به عیباً، رقم: ۳۵۰۸)، یہ بتاتا ہے کہ کوئی شخص کسی مال سے منافع کا مستحق تبھی بنتا ہے جب وہ اس مال کو پہنچ سکنے والے نقصان کی ذمہ داری بھی اٹھائے۔ یہ اصول نہ صرف منافع کے استحقاق کے لیے، بلکہ ربا کی پہچان کے لیے بھی، ایک بہترین معیار کی حیثیت رکھتا ہے اور اس وجہ سے فقہاے کرام کے تعمیر کردہ معاشی نظام کے سانچے میں اسے مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:

Imran Ahsan Khan Nyazee, *Islamic Law of Business Organization: Partnerships* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1998), 85-93.

[46] حنفی فقہاے کرام کے ہاں ایسے عمومی اصولوں کا بہترین مجموعہ امام دبوسی (م: ۴۳۰ھ/ ۱۰۳۸ء) کی تأسیس النظر میں ملتا ہے۔ امام سرخسی کی کتابوں، بالخصوص المبسوط، میں نہ صرف ایسے سیکڑوں عمومی اصول ملتے ہیں وہ بلکہ وہ یہ بھی دکھاتے ہیں کہ ان اصولوں کو کیسے برتا جاتا ہے اور ان کا آپس میں تعامل کس طرح ہوتا ہے۔ جسے یہ طریقہ سمجھ میں آگیا، اسے 'عقل و فطرت' کے موہوم تصور کے پیچھے بھاگنے کی ضرورت پیش نہیں آتی۔

فقہاے کرام کے طریق کار کا نتیجہ یہ ہے کہ مثال کے طور پر جب وہ کسی ایسے جانور کی حلت یا حرمت کی بحث کرتے ہیں جن کا ذکر نصوص میں نہ ہو، تو پہلے وہ یہ دیکھتے ہیں کہ نصوص میں مذکور مثالوں میں کس کا اطلاق یہاں ہوتا ہے اور پھر شریعت کے عمومی اصولوں کا اطلاق کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ چونکہ ان کے سامنے خچر کی مثال موجود تھی، تو انھوں نے اس پر بھی تفصیلی بحث کی کہ اگر کسی حلال جانور کا کسی حرام جانور سے ملاپ ہو، تو نتیجے میں پیدا ہونے والے بچے کے لیے کیا حکم ہو گا۔[۷۴] ان مثالوں میں وہ بار بار دکھاتے ہیں کہ اصولوں کا اطلاق کیسے ہو گا؟ اسی کو جدید فلسفۂ قانون میں case method کہتے ہیں اور قانون سمجھانے کے لیے اسی کو سب سے موثر طریقہ سمجھا جاتا ہے لیکن افسوس ہے کہ قانون کی ابجد سے ناواقف حضرات اسی کو فقہاے کرام پر لعن طعن کا سبب بناتے ہیں۔

عمار صاحب مانتے ہیں کہ غامدی صاحب نے اپنے تئیں جس الجھن کو حل کرنا چاہا، ان کے منہج نے اسے مزید بڑھا دیا ہے:

> استاذ گرامی نے قرآن میں محرمات کے حصر اور احادیث میں بیان ہونے والی زائد چیزوں میں جو تطبیق ذکر کی ہے، میرا نقطہ نظر اس سے مختلف ہے، کیونکہ وہ اصل الجھن کو دور کرنے کے بجائے اسے مزید بڑھا دیتی ہے۔ میں اس سوال کو ایک دوسرے زاویے سے دیکھتا ہوں۔ بہر حال احادیث میں بیان ہونے والی حرام چیزوں کو بیان فطرت قرار دینے

[۷۴] اس ضمن میں انھوں نے ایسی ایسی مثالیں ذکر کی ہیں کہ عقل دنگ رہ جاتی ہے کیونکہ اس زمانے میں اس کا عملی امکان نہ ہونے کے برابر تھا جو آج genetic engineering اور health sciences میں ترقی کی وجہ سے پیدا ہو گیا ہے۔

سے عموماً یہ اشکال پیدا ہوا ہے کہ فطرت کو حلت و حرمت کا مستقل ماخذ مانا جارہا ہے۔[۴۸]
میرے نزدیک اصل مسئلہ یہی ہے اور میں بتانا بھی ضروری سمجھتا ہوں کہ یہ مسئلہ صرف کھانے پینے کی اشیا کی حلت و حرمت میں ہی نہیں۔ باقی امور میں بھی جہاں میزان میں مذکور احکام کے علاوہ امور ہیں، اور جنھیں آپ کے استاذ گرامی 'عقل و فطرت' پر چھوڑ دیتے ہیں وہاں بھی بعینہ یہ مسئلہ پیدا ہو جاتا ہے۔

غامدی صاحب کے اصولِ فطرت پر دو بنیادی اعتراضات

اس بحث کے اختتام پر یہ یاددہانی مناسب ہو گی کہ غامدی صاحب کے تصور فطرت کے قانونی نظام پر اثرات کے حوالے سے ہمارے بنیادی اعتراضات دو ہیں:

ایک یہ کہ وہ فطرت کو اولین اور بنیادی مقام دیتے ہیں اور شریعت کو صرف تتمہ اور تکمیل کی حیثیت دیتے ہیں؛ جبکہ فقہاے کرام کے نزدیک شریعت ہی اصل ہے اور شریعت نے زندگی کے تمام مسائل کا احاطہ کیا ہے؛

دوسرا یہ کہ جہاں بہ ظاہر شریعت میں حکم نظر نہ آئے، وہاں غامدی صاحب discretion کے قائل ہوتے ہیں، جبکہ فقہاے کرام منضبط اصولِ تعبیر (principles of interpretation) کے ذریعے قانون کی جزئیات سے قانون کے عمومی اصولوں (general

---

[۴۸] عمار خان ناصر، ''فطرت اور وحی کا باہمی تعلق (۱۱)'' مشمولہ: مراد علوی (برقی تشکیل و ترتیب)، قانون فطرت: ڈاکٹر محمد مشتاق احمد اور مولانا محمد عمار خان ناصر کی آراء: https://www.mediafire.com/file/qq3auauctfmcnrj/%D9%82%D8%A7%D9%86%D9%88%D9%86_%D9%81%D8%B7%D8%B1%D8%AA.docx?fbclid=IwZXh0bgNhZW0CMTEAAR1iKSarIFFd1lL4B-I8wBwXg_D49o33WA19b0gln4UZyl30wER4r5G7-bY_aem_H6InAztonLHOBF3CiNw1-A (Last visited: 25 June 2024).

(principles of law) کا استخراج کرتے ہیں اور پھر ان کا اطلاق نئے مسائل پر کرتے ہیں۔

هذا ما عندي، والعلم عند الله۔

ضمیمہ

غامدی مکتبِ فکر کے 'اصولِ فقہ'

اس حصے کے اختتام پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ غامدی صاحب کے اصولِ فقہ پر بھی مختصر بات کی جائے۔ محترم جناب سید متین احمد شاہ صاحب نے مسلمان عورت کے غیر مسلموں کے ساتھ نکاح کے موضوع پر ماہنامہ الشریعہ کے لیے مقالہ لکھا تھا جس کے آخر میں محترم عمار خان ناصر صاحب کا تبصرہ بھی شائع کیا گیا۔[1] اس تبصرے میں انھوں نے متین صاحب کے موقف پر ہلکی پھلکی تنقید کی تھی، لیکن اس نے اصولِ فقہ پر بحث کے لیے راستہ ہموار کیا۔ اس لیے میں نے اس پر ایک خط لکھا جسے الشریعہ نے شائع کیا۔[2] اس خط سے چند اقتباسات پیشِ خدمت ہیں۔

"ازروے اصولِ فقہ قطعی طور پر منصوص"

عمار صاحب کے تبصرے میں مجھے سب سے دلچسپ بات یہ لگی کہ اس نوعیت کے تعلق کو "قطعی طور پر منصوص کہنا ازروے اصولِ فقہ کافی مشکل ہے۔"

ایک تو مجھے یہ بالکل بھی معلوم نہیں ہو سکا کہ 'قطعی طور پر منصوص' سے ان کی مراد کیا ہے؟ جہاں تک ان کے استاذِ گرامی جناب جاوید احمد غامدی کے 'اصولِ فقہ' کا تعلق ہے، اس کی رو سے تو قرآن سارا کا سارا 'قطعی الدلالہ' ہے۔ پھر کیا وجہ ہے کہ اس طرح کے مسائل میں انھیں وہ قطعیت نظر نہیں آتی؟

---

[1] مولانا سید متین احمد شاہ، "مسلمان عورت کا غیر مسلم مرد سے نکاح: ڈاکٹر محمد شکیل اوج کے استدلال کا تنقیدی جائزہ" ماہنامہ الشریعہ، فروری ۲۰۱۴ء، ص ۳۵-۵۱۔

[2] ماہنامہ الشریعہ، مارچ ۲۰۱۴ء، ص ۵۲-۵۳۔

پھر 'منصوص' سے ان کی مراد کیا ہے؟ ان کے مکتبِ فکر کے اصول فقہ میں کیا ظاہر، نص، مفسر اور محکم؛ اور اسی طرح خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ؛ نام کی تقسیمات مقبول ہیں یا نہیں؟ بہ ظاہر تو نہیں کیونکہ وہ تو صرف دو ہی اصطلاحات مانتے ہیں: قطعی الدلالہ اور ظنی الدلالہ۔ اس لیے ان کے لیے قطعیت (محکم) اور ظنیت (متشابہ) کے درمیان کے چھ مدارج ماننے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ کیا یہ حکم صرف اسی صورت میں 'منصوص' ہوتا جب قرآن طعام کی طرح نکاح کے متعلق بھی 'دو طرفہ' ممانعت کا ذکر 'قطعی الفاظ' میں کرتا؟ اگر ہاں تو کیا اس کا مطلب یہ نہیں ہوا کہ قرآن کہیں کہیں قطعی الدلالۃ نہیں ہے؟

نیز یہ بات بھی حیران کن ہے کہ تحریم کے لیے تو وہ 'قطعی طور پر منصوص' ہونا لازمی ٹھہراتے ہیں لیکن یہی شرط وہ تحلیل کے لیے نہیں لگاتے۔ اس سے بھی زیادہ حیرت کی بات یہ ہے کہ جو فقہائے کرام 'اشیا' میں اصلاً اباحت کے قائل ہیں، وہ بھی کم از کم نکاح میں اصلاً حرمت کے ہی قائل ہیں؛ یعنی ان کے اصول فقہ کی رو سے کسی سے نکاح کی حرمت کے لیے نہیں، بلکہ اس کی حلت کے لیے دلیل کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس لیے اصولاً تو بارِ ثبوت عمار صاحب پر تھا کہ وہ اس 'نکاح' کی حلت کا 'قطعی طور پر منصوص ہونا' ثابت کر دیتے؟ یا پھر وہ تصریح کر لیتے کہ ان کے اصول فقہ کی رو سے نکاح میں بھی اصل حکم حلت کا ہے۔

'غامدی اصولِ فقہ' کی رو سے

یہیں سے وہ اصل بات نکھر کر سامنے آجاتی ہے جس کی طرف میں آپ کی توجہ مبذول کرانا چاہتا ہوں؛ اور وہ یہ کہ جب وہ کہتے ہیں کہ 'از روے اصول فقہ' یہ معاملہ ایسا ہے یا ویسا ہے تو وہ 'اپنے اصول فقہ' کی بات کرتے ہیں، نہ کہ حنفی، شافعی یا کسی اور معروف فقہی مسلک کے اصول کا۔ اگر وہ مثال کے طور پر حنفی اصول فقہ کی رو سے یہ بات کر رہے ہیں تو یہ بداہتاً غلط ہے کیونکہ حنفی اصول فقہ کی رو سے تو یہ طے شدہ مسئلہ ہے جسے از سر نو کھولا نہیں جا سکتا۔ یہی معاملہ شافعی اصول

فقہ کا بھی ہے اور مالکی اصول فقہ کا بھی۔ البتہ 'غامدی اصول فقہ' کی رو سے ہو سکتا ہے کہ یہ طے شدہ مسئلہ نہ ہو۔

اس مکتب فکر کے اصول فقہ کا کچھ اندازہ اس ایک قاعدے سے لگایا جاسکتا ہے کہ قرآن کریم میں نکاح کے احکام مردوں کے لیے بیان کیے جاتے ہیں اور عورتوں کا حکم ان سے بالتبع اخذ کیا جاتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا یہ قاعدہ کلیہ ہے؟ اگر ہاں تو اس کے دلائل کیا ہیں؟ پھر کیا دیگر قواعد کی طرح اس سے کچھ مستثنیات بھی ہیں یا نہیں؟ مثلاً مردوں کو چار شادیوں کی اجازت ہے (خواہ آپ اس اجازت پر کتنی ہی قیود عائد کریں) لیکن عورتوں کو کسی بھی صورت میں، کسی بھی شرط پر، دو نکاح کرنے کی اجازت نہیں ہے۔ پھر کیا وجہ ہے کہ مسئلہ زیر بحث کو آپ قاعدے کے تحت لاتے ہیں، نہ کہ استثناءات میں؟

غامدی مکتبِ فکر سے اصولی بحث کیسے کی جائے؟

اس لیے اگر آپ عمار صاحب سے اس موضوع پر بحث کرنا چاہتے ہیں تو اپنے اصول فقہ کی رو سے نہ کریں کیونکہ یہ اصول تو وہ مانتے ہی نہیں ہیں؛ اور اگر ان سے 'ان کے اصول فقہ' کی روشنی میں بحث کرنے کا ارادہ ہے تو:

اولاً: اس کے لیے آپ کو ان کے اصول فقہ میں مہارت حاصل کرنی ہو گی؛

ثانیاً: پھر ان کے اصول فقہ کی غلطی واضح کرنی ہو گی، الا یہ کہ آپ خود ہی ان کے اصول فقہ کے قائل ہو جائیں؛

ثالثاً: چونکہ ان کے اصول فقہ ابھی پوری طرح منقح اور مدون ہو کر نہیں آئے، اور ابھی ان کا مکتبِ فکر طفولیت کے عہد میں ہے، اس لیے ابھی ان کے اصول فقہ خام ہیں اور ان میں اخذ و رد کا سلسلہ بھی جاری ہے؛ انھیں باقاعدہ اصول فقہ بننے میں ابھی بہت وقت لگے گا؛ آپ خود بھی جانتے ہیں کہ زلف کے سر ہونے تک، یا قطرے کے گہر بننے تک کتنے مراحل ہوتے ہیں۔ اس

لیے ابھی اس عہدِ طفولیت میں ان اصولوں کی بنیاد پر ان سے بحث محض وقت کا ضیاع ہے، اور اصول کے بغیر ان کی فقہ پر بحث لایعنی ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: من حسن إسلام المرء ترکه ما لایعنیه۔[۳]

[۳] میں خود سالہاسال اسی اصول پر کاربند رہا اور غامدی صاحب اور ان کے متبعین کے ساتھ اصولی بحث سے گریز کرتا رہا، لیکن ۲۰۱۶ء میں فیس بک اکاؤنٹ کھولا، تو معلوم ہوا کہ اردو خوان نوجوانوں کو دین کے نام پر دین سے دور کیا جارہا ہے۔ اس لیے اسے اپنا دینی فریضہ سمجھا کہ اس مکتبِ فکر کے اصولی مغالطے واضح کروں۔ اگلے تقریباً ۷ سال تک کئی بار تفصیلی بحث کرنی پڑی۔ کتابِ ہٰذا کا زیادہ تر حصہ انھی بحثوں پر مشتمل ہے۔

حصہ دوم

تصور دین وشریعت

ساتواں باب

سیدنا ابراہیم وسیدنا اسماعیل علیہما السلام کی قربانی

غامدی صاحب کے مکتبِ فکر کا تصورِ دین واضح کرنے کے لیے سیدنا ابراہیم وسیدنا اسماعیل علیہما السلام کی قربانی کے متعلق موقف ہی غالباً سب سے مؤثر مثال ہے۔ اس مثال سے معلوم ہوتا ہے کہ جدید ذہن کے اعتراض کا جواب دینے کی کوشش میں کیسے اس مکتبِ فکر نے مسلمانوں کی علمی روایت کی یکسر نفی کا رویہ اپنایا ہے۔ اس مثال سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ دین کے جن احکام کے متعلق جدید ذہن میں اشکال پایا جاتا ہے، یہ مکتبِ فکر یا تو اسے دین کا حصہ ماننے سے ہی انکار کر دیتا ہے، یا اسے مجازی معنی پر محمول کر کے اس کی ایسی تاویل کرنے کی کوشش کرتا ہے جو کسی طرح جدید ذہن کے لیے قابلِ قبول ہو۔ یہ کوشش خواہ کتنی ہی نیک نیتی سے کی جائے، اس کے نتیجے میں دین کا تصور بگڑ کر رہ جاتا ہے۔

جدید ذہن کے اعتراض کا جواب دینے کی کوشش

'جدید ذہن' میں مذہب کے متعلق اٹھنے والے سوالات میں ایک اہم سوال یہ ہے کہ خدا کسی سے بیٹے کو ذبح کرنے کا مطالبہ کیسے کر سکتا ہے؟[1] اس سوال کا ایک جواب تو اس طرح دیا

[1] مشہور فلسفی عمانویل کانٹ (م:۱۸۰۴ء) نے اس الجھن پر بحث کی کہ ابراہیم علیہ السلام کو 'ضمیر' کی آواز پر عمل کر کے اپنے اکلوتے بیٹے کی قربانی سے گریز کرنا چاہیے تھا یا جسے وہ خدا کی آواز سمجھ رہے تھے، اس پر عمل پیرا ہونا چاہیے تھا؟ دیکھیے:

Immanuel Kant, *Religion within the Boundary of Pure Reason*, translated by J. W. Semple (Endiburgh: Thomas Clark, 1838).

جاسکتا ہے کہ پہلے خدا اور انسان کے تعلق کو سمجھا جائے اور پھر اس تعلق کی روشنی میں خدا کے اس حکم پر غور کیا جائے۔ اس لحاظ سے امت نے چودہ سو سال تک اس سوال پر غور کیا اور کسی کو اس میں عقلی طور پر کوئی قباحت نظر نہیں آئی۔ ایک دوسرا انداز ان لوگوں کا ہے جو دین اسلام پر حملوں کے خلاف دفاع کرنا چاہتے ہیں اور حسنِ نیت کے باوجود معذرت خواہی میں عجیب طرح کی تاویلات شروع کرنے لگتے ہیں۔

علمائے امت نے عموماً سیدنا ابراہیم علیہ السلام کے خواب کو 'عینی' قرار دیا تھا۔ البتہ ماضی میں جن اہلِ علم نے سیدنا ابراہیم علیہ السلام کے خواب کو 'تمثیلی' قرار دیا تھا، وہ بھی اس وجہ سے نہیں کہ انھیں اس پر اعتراض تھا کہ خدا کسی کو بیٹے کے ذبح کرنے کا حکم کیسے دے سکتا ہے؟ بلکہ وہ اس زاویے سے بحث کرتے ہیں کہ جب کسی کام کے کرنے کا حکم دیا جائے تو کیا اس پر عمل سے قبل اس حکم کو منسوخ کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اس کے برعکس جب مکتبِ فراہی اس خواب کو تمثیلی قرار دیتا ہے تو اسے اس مسئلے سے کوئی غرض نہیں ہوتی کہ کیا یہاں 'امر' کو 'قبل الامتثال' منسوخ کیا گیا، بلکہ اس کی توجہ اس بات پر ہوتی ہے کہ کیسے اس جدید ذہن کو مطمئن کیا جائے جو خدا کے اس تصور کو قبول کرنے پر آمادہ نہیں ہے۔ جیسا کہ معذرت خواہانہ کلام میں عام طور پر ہوتا ہے، یہاں بھی سب سے آسان حل یہی ہے کہ اس حکم کا ہی انکار کیا جائے اور اسے دین کا حصہ نہ مانا جائے۔

مثال کے طور پر مولانا شبلی نعمانی (م: ۱۹۱۴ء) نے سیرت النبی ﷺ کی پہلی جلد میں 'ذبیح کون' کے مسئلے پر مولانا فراہی کی تحقیق پر انحصار کرتے ہوئے جب اس واقعے پر لکھا، تو ابتدا میں ہی یہ ذکر کیے بغیر نہ رہ سکے کہ اس تحقیق سے مقصود کسی کے اعتراض کا جواب دینا ہے۔ فرماتے

کانٹ کے بعد بھی کئی فلاسفہ نے اس سوال کو موضوعِ بحث بنایا ہے۔ یہ بات قابلِ توجہ ہے کہ اس مباحثے میں عموماً مسیحی (اور کسی حد تک یہودی) مذہبی ذخیرے کو مدِ نظر رکھا گیا ہے اور اسلامی علوم، بالخصوص علم کلام اور اصول فقہ، کو یا تو نظر انداز کیا گیا ہے یا حاشیے میں دھکیل دیا گیا ہے۔

ہیں:

اس مسئلے کی حقیقت اس وقت اور بھی واضح ہو جاتی ہے جب اس پر غور کیا جائے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو جو بیٹے کی قربانی کا حکم دیا گیا تھا اس سے اصل مقصود کیا تھا؟ قدیم زمانے میں بت پرست قومیں اپنے معبودوں پر اپنی اولاد کو بھینٹ چڑھادیا کرتی تھیں۔ یہ رسم ہندوستان میں انگلش گورنمنٹ سے قبل موجود تھی۔ مخالفینِ اسلام کا خیال ہے کہ حضرت اسماعیل علیہ السلام کی قربانی بھی اسی طرح کا حکم تھا، لیکن یہ سخت غلطی ہے۔[۲]

خواب عینی تھا یا تمثیلی؟

مولانا شبلی نے بحث کی ابتدا ہی اس سوال سے کی ہے کہ انبیائے کرام کے خواب دو طرح کے ہوتے ہیں: عینی اور تمثیلی۔[۳] مکتبِ فراہی نے بھی اس موضوع پر بحث عموماً اسی انداز میں شروع کی ہے۔[۴]

یہ امر مسلّم ہے کہ نبی کا خواب وحی کی ایک قسم ہے، یعنی اللہ تعالیٰ اپنے انبیاء سے خواب کے ذریعے بھی مخاطب ہوتا ہے۔ چنانچہ جب ابراہیم علیہ السلام نے یہ خواب دیکھا تو بجائے اس کے کہ

---

[۲] شبلی نعمانی، سیرت النبی ﷺ (اعظم گڑھ: دار المصنفین، ۱۹۷۴ء)، ج۱، ص ۱۴۵۔

[۳] "عینی میں بعینہ وہی چیز مقصود ہوتی ہے جو دکھائی جاتی ہے، تمثیلی میں تشبیہ و تمثیل کے پیرایہ میں کسی مطلب کو پورا ادا کرنا ہوتا ہے۔"

[۴] تمثیلی خواب کے لیے مولانا اصلاحی نے سیدنا یوسف علیہ السلام کے خواب کی مثال دی ہے کہ انھوں نے خواب میں دیکھا کہ سورج، چاند اور گیارہ ستارے ان کو سجدہ کر رہے ہیں لیکن بعد میں جب والدین اور گیارہ بھائی ان کے آگے جھک گئے تو آپ نے کہا ﴿يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰيَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾ (سورۃ یوسف، آیت ۱۰۰)۔ تاہم یہ بھی حقیقت ہے کہ انبیائے کرام کے خواب عینی بھی ہوتے ہیں، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ کے ایک خواب کا ذکر سورۃ الفتح میں ہے کہ آپ اپنے ساتھیوں سمیت عمرے کے لیے جائیں گے۔

اسے پریشان خیالی اور أَضۡغَٰثُ أَحۡلَٰمٍ قرار دیتے، اس پر عمل کے لیے اٹھے۔ پھر جب اپنے بیٹے کو خواب سنایا تو انھوں نے بھی یہ کہنے کے بجائے کہ خواب ہی تو ہے، فوراً کہا کہ آپ کو جو حکم دیا گیا ہے اس پر عمل کریں: يَٰٓأَبَتِ ٱفۡعَلۡ مَا تُؤۡمَرُ (سورۃ الصّٰفّٰت، آیت ۱۰۲)۔

اب سوال یہ ہے کہ ابراہیم علیہ السلام نے خود اسے عینی سمجھا یا تمثیلی؟ مولانا اصلاحی نے يَٰبُنَيَّ إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلۡمَنَامِ أَنِّيٓ أَذۡبَحُكَ میں فعل مضارع (میں دیکھتا ہوں) یہ تاویل اختیار کی ہے کہ ابراہیم علیہ السلام نے یہ خواب بار بار دیکھا اور اس کے بعد ہی آپ نے اس پر عمل کا ارادہ کیا۔ گویا نبی نے بار بار وحی کے مفہوم پر غور کیا اور اس کے بعد ایک مفہوم متعین کیا اور اس پر عمل کا ارادہ کیا۔ دوسرا اہم پہلو یہ ہے کہ جسے مخاطب کر کے خواب کا پورا قصہ بتایا وہ بھی پیغمبر تھے اور انھوں نے کہا کہ جو حکم آپ کو دیا گیا ہے آپ اس پر عمل کریں۔ گویا دو انبیاء نے وحی کا مفہوم متعین کیا اور اس خواب کو عینی مان لیا۔

مکتبِ فراہی کا موقف

تاہم مولانا فراہی نے یہ تاویل اختیار کی کہ اللہ تعالیٰ نے سیدنا ابراہیم علیہ السلام سے بیٹے کی قربانی کا مطالبہ نہیں کیا تھا، بلکہ آپ کے خواب کا مطلب یہ تھا آپ اپنے اکلوتے بیٹے کو اللہ تعالیٰ کے گھر کی خدمت کے لیے مختص کر دیں۔[۵] اس تاویل میں کئی مسائل ہیں جن میں بعض کا ذکر آگے کیا جائے گا، لیکن پہلے اس بات کا جائزہ لیں کہ اس تاویل کی ضرورت کیوں پڑی؟

> يبعد جدا عن سنة الشريعة الإلهية أن يأمر الله عبداً بذبح ولده، ولكنّ الرؤيا بذلک غير بعيد، فإن الرؤيا ربما تكون ذات تأويل؛ وأقرب تأويل الذبح للإنسان

---

۵ تفصیل کے لیے دیکھیے: عبد الحمید الفراہی، الرأي الصحيح في من هو الذبيح (دمشق: دار القلم، ۱۹۹۸ء)۔ مولانا امین احسن اصلاحی نے اس کا اردو ترجمہ ذبیح کون ہے؟ کے عنوان سے کیا تھا (لاہور: مرکزی انجمن خدام القرآن، ۱۹۷۵ء)۔

أن يقرّب به، فإن تقريب الإنسان لله أن يجعل نذراً للرب وخادماً لبيته، فإن خادم المعبد يجعل عوضاً عن القربان، ويجرى عليه شعائره من وضع اليد عليه، ترديده أمام المعبد كما جاء في سفر العدد (١٠:٨-١٦)۔[۶]

مولانا اصلاحی نے اس کا ترجمہ ان الفاظ میں کیا ہے:

شریعتِ خداوندی کے عام مزاج سے یہ بات بہت بعید ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے کسی بندے کو صریح الفاظ میں اس بات کا حکم دے دے کہ وہ اپنے اکلوتے بیٹے کو ذبح کر ڈالے۔ البتہ خواب میں یہ بات دکھائی جاسکتی ہے کیونکہ خواب (بعض اوقات) تعبیر کی چیز ہوتی ہے۔ اگر خواب میں کسی کو ذبح کرنا دکھایا جائے، تو اس کی قریب ترین تاویل یہ ہے کہ اس کو خدا کی نذر اور اس کے گھر کا خادم بنادیا جائے۔ یہود کے ہاں معبد کے جو رسوم تھے ان کی رو سے معبد کے خدام بہت بڑی حد تک قربانی کے جانوروں کے مشابہ خیال کیے جاتے تھے۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ ان پر قربانی کے بعض مراسم بھی ادا کیے جاتے تھے۔ چنانچہ گنتی (۱۸: ۱۰-۱۶) میں ہے۔[۷]

مولانا اصلاحی کے اس ترجمے میں کئی مسائل ہیں اور صاف معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے اپنے استاذ کی عبارت کے نتائج پر اٹھنے والے بعض سوالات کا جواب دینے کی کوشش کی ہے جس کے نتیجے میں اصل عبارت کا مفہوم کسی حد تک تبدیل ہو گیا ہے۔

چنانچہ انھوں نے کو سنة الشريعة الالهية کو شریعتِ خداوندی کا 'عام مزاج' کہہ کر یہ تاثر دینے کی کوشش کی ہے کہ عام طور پر ایسا نہیں ہوتا لیکن کبھی کبھار ہو بھی سکتا ہے۔[۸] اس

---

[۶] من هو الذبيح، ص۳۹۔

[۷] ذبیح کون ہے، ص۱۱۔

[۸] اس نکتے پر آگے بحث آرہی ہے جہاں ہم یہ سوال اٹھائیں گے کہ کیا خدا کسی معصوم بچے کے قتل کا حکم دے سکتا ہے؟

تاثر کو مزید تقویت اس بات سے ملتی ہے کہ انھوں نے ترجمے میں 'صریح الفاظ' کا اضافہ کر دیا ہے جو اصل متن میں نہیں ہیں۔ گویا مولانا فراہی تو دوٹوک اسلوب میں کہہ رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندے کو ایسا حکم نہیں دے سکتا، جبکہ مولانا اصلاحی نے اس میں تخفیف کر کے یہ قرار دیا ہے کہ اللہ تعالیٰ ایسا حکم صریح الفاظ میں نہیں دے سکتا (لیکن کنایہ میں دے سکتا ہے)۔ مولانا اصلاحی نے لفظ 'اکلوتے' کا بھی اضافہ کیا ہے جو اصل متن میں نہیں پایا جاتا۔ گویا ان کے نزدیک مسئلہ صرف وہاں ہوتا ہے جب قربانی کا حکم جس بیٹے کے لیے دیا جا رہا ہو، وہ اکلوتا ہو۔ اسی طرح مولانا اصلاحی نے تمام خوابوں کو تعبیر کا محتاج قرار دیا ہے، جبکہ اصل متن میں مولانا فراہی نے لفظ ربما استعمال کیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ شاید بعض تعبیر کے محتاج ہوں۔ اس لیے میں نے ترجمے میں قوسین میں کچھ الفاظ کا اضافہ کر دیا ہے جو میری ناقص رائے میں ترجمے کو اصل سے قریب کر دیتے ہیں۔[9]

غامدی صاحب اس واقعے کے متعلق فرماتے ہیں:

> ابراہیم علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ نے براہ راست بیٹے کو ذبح کرنے کا حکم نہیں دیا تھا، بلکہ خواب میں ذبح کرتے ہوئے دکھایا تھا اور خواب کی باتیں تاویل و تعبیر کی محتاج ہوتی ہیں۔ لہٰذا اِس خواب کی تعبیر بھی یہ تھی کہ وہ بیٹے کو معبد کی خدمت کے لیے اللہ تعالیٰ کی نذر کر دیں۔ اِس سے ہر گز یہ مقصود نہ تھا کہ وہ فی الواقع اُس کو ذبح کریں۔[10]

یہاں باقی باتیں تو وہی ہیں جو اوپر ذکر ہوئیں، لیکن آخری جملہ بہت اہم ہے کہ: "اِس سے ہر گز یہ مقصود نہ تھا کہ وہ فی الواقع اُس کو ذبح کریں۔" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس خواب پر عمل

---

[9] مولانا اصلاحی نے ترجمے میں آگے کچھ مزید تبدیلیاں بھی کی ہیں، لیکن ان پر بحث سے ہم موضوع سے دور نکل جائیں گے۔

[10] البیان، ج ۴، ص ۲۷۷۔

کر کے دو پیغمبر وحی کے اصل مقصود کے خلاف گئے۔ آگے غامدی صاحب ان کے لیے حسنِ نیت مانتے ہیں:

> خدا کے اِس صداقت شعار بندے نے کوئی تعبیر نکالنے کے بجائے اُس پر من و عن عمل کر ڈالا۔ اللہ تعالیٰ نے یہ اُن کے اِسی اقدام پر غایت درجہ محبت اور تحسین و آفرین کے اظہار کے لیے فرمایا ہے کہ ابراہیم تم نے خواب کو سچ کر دکھایا ہے۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ حکم جس طریقے سے دیا گیا تھا، اُس میں یہی رویہ کمال عبدیت کے زیادہ قریب تھا اور اُس سے یہ دیکھنا مقصود بھی تھا کہ وہ تاویل کرتے ہیں یا فی الواقع ذبح کرنے کے لیے تیار ہو جاتے ہیں۔ آگے اِسی بنا پر فرمایا ہے کہ یہ کھلی آزمایش تھی اور ابراہیم اُس میں ہر لحاظ سے کامیاب رہے۔ چنانچہ یہ حقیقت ہے کہ وہ اہل نظر ہی کے نہیں، اہل ظاہر کے بھی امام تھے اور موقع امتحان کا ہو تو اہل ظاہر کا طرز عمل ہی قرین صواب ہوتا ہے۔[11]

تاہم اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جو کچھ ان دو جلیل القدر انبیا نے کیا، خواہ یہ عمل کتنی ہی اچھی نیت سے کیا ہو، یہ ایک اجتہادی غلطی تھی۔ ابراہیم علیہ السلام کے خواب کو تمثیلی قرار دینے والے بعض قدما کے زاویۂ نظر اور 'دبستانِ شبلی'[12] کے منتسبین کے موقف میں فرق کی وضاحت کے بعد اس مسئلے کے متعلق چند اہم نکات پیش کیے جاتے ہیں۔

---

[11] ایضاً، ص ۲۷۷-۲۷۸۔

[12] جناب غامدی کا خیال ہے کہ جدید دور کے چیلنج کا جواب دبستان شبلی ہی کے ہاں ملتا ہے اور ان کے خیال میں "سید سلیمان ندوی، ابو الکلام آزاد [م: ۱۹۵۸ء]، ابو الاعلی مودودی، حمید الدین فراہی اور امین احسن اصلاحی" اس دبستان کے اکابر میں شامل ہیں جبکہ "اقبال بھی زیادہ تر اسی دبستان سے وابستہ رہے۔" دیکھیے: غامدی، مقامات، ص ۶۴۔ سید سلیمان ندوی سے غامدی صاحب کو یہ گلہ رہا کہ وہ حقیقتاً روایتی دیوبندی گروہ سے تعلق رکھتے تھے (ایضاً، ص ۶۵)؛ اور ان کے جانشین ابو الحسن علی ندوی [م: ۱۹۹۹ء] ندوہ سے زیادہ دیوبند میں پائے جاتے ہیں (ایضاً، ص ۶۱)۔ ابو الکلام (اور عبد الماجد دریابادی [م: ۱۹۷۷ء]) بھی ان کے کڑے معیار پر پورے نہیں اتر سکے

کیا یہ اجتہادی غلطی تھی؟

مکتبِ فراہی کے موقف کے مطابق یہ ان کی اجتہادی غلطی تھی، جس پر انھیں قائم نہیں رہنے دیا گیا اور انھیں روک دیا گیا۔ نبی سے اجتہادی خطا، جو گناہ نہیں ہوتا، کا وقوع مستبعد نہیں ہے لیکن پہلا سوال یہ ہے کہ کیا نبی سے ایسی وحی کے مفہوم کے تعین میں بھی اجتہادی خطا ہوتی ہے جو اسے بار بار کی جائے؟ دوسرا سوال یہ ہے کہ جب نبی سے اجتہادی خطا ہوتی ہے، تو کیا اللہ تعالیٰ اس پر گرفت نہیں فرماتے؟ سیدنا یونس علیہ السلام کا ہی معاملہ لے لیجیے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق عتاب کی جو چند آیات ہیں، وہی دیکھ لیجیے۔[۱۳]

اس کے برعکس یہاں ابراہیم علیہ السلام پر کوئی عتاب نہیں کیا گیا کہ آپ نے خواب کی تاویل کے بجائے اس پر عمل کر کے ایک معصوم انسان کے قتل کا ارادہ کیوں کیا؟ کیا آپ نہیں جانتے تھے کہ قتل ناحق کتنا بڑا گناہ ہے؟ یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ حسنِ نیت کی وجہ سے آپ پر عتاب نہیں کیا گیا کیونکہ نبی نے جو بھی اجتہادی خطا کی وہ بہر حال حسن نیت پر ہی مبنی ہوتی ہے۔ سورۃ عبس میں عبد اللہ بن ام مکتوم رضی اللہ عنہ کے متعلق آیات کی تفسیر میں مولانا اصلاحی لکھتے ہیں:

> **حضرات انبیاؑء کی لغزش کی نوعیت:** آیات زیر بحث میں خطاب اس لیے واضح فرمایا ہے کہ یہاں وہ بات بھی بیان فرمادی گئی ہے جس پر عتاب ہوا ہے۔ یہ بات کسی فرض میں کوتاہی کی نوعیت کی نہیں بلکہ ادائے فرض میں حد مطلوب سے تجاوز کی نوعیت کی ہے۔ ہم یہ

(ایضاً، ص ٦٩)؛ اور مولانا مودودی کی فکر کو بھی انھوں نے 'تاویل کی غلطی' قرار دیا، اس لیے ان کا متخیلہ دبستانِ شبلی بھی مکتبِ فراہی تک ہی محدود ہو کر رہ گیا۔

[۱۳] ان آیات میں بے شک مان لیجیے کہ عتاب کا رخ مشرکین و مخالفین کی طرف تھا لیکن بہر حال نبی کو یہ تو بتایا گیا کہ ایسا نہیں ہونا چاہیے تھا: عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْ وَتَعْلَمَ ٱلْكَٰذِبِينَ (سورة التوبة، آیت ۴۳)۔

حقیقت جگہ جگہ واضح کرتے آ رہے ہیں کہ حضرات انبیاء علیہم السلام سے کوئی لغزش صادر ہوتی ہے تو وہ نفس کی خواہشوں کی پاسداری کی نوعیت کی نہیں ہوتی بلکہ کبھی کبھی وہ اپنے رب کی رضا طلبی کے جوش میں اس حد سے آگے نکل جایا کرتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کو مطلوب ہوتی ہے۔ مثلاً حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ نے شریعت دینے کے لیے طور پر بلایا تو اس کے لیے ایک خاص تاریخ بھی مقرر فرمادی لیکن حضرت موسیٰ علیہ السلام فرط شوق میں مقررہ تاریخ کا انتظار نہ کر سکے بلکہ اس سے پہلے ہی طور پر پہنچ گئے۔ ان کی اس عجلت پر گرفت ہوئی تو انھوں نے یہ معذرت پیش کی کہ اے رب، میں تیری رضا طلبی کے شوق میں جلدی چلا آیا ہوں۔ اس طرح کی لغزش ظاہر ہے کہ نہایت اعلیٰ جذبہ سے ہوتی ہے، لیکن حضرات انبیاء علیہم السلام حق و عدل کی کامل میزان ہوتے ہیں اس وجہ سے اللہ تعالیٰ ان کی اس طرح کی لغزشوں پر بھی گرفت فرماتا ہے تاکہ میزان ہر پہلو سے درست رہے۔ یہاں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی جس لغزش پر گرفت فرمائی گئی ہے وہ بھی اسی نوعیت کی ہے۔ سادات قریش کے ایمان لانے سے چونکہ آپؐ پورے عرب کے لیے دعوت کی راہ کھلنے کی توقع رکھتے تھے اس وجہ سے اس کام میں آپ کا انہاک اس قدر بڑھ گیا کہ نہ آپ کو اپنے ذاتی آرام کی کوئی فکر رہی، نہ اس امر کا کوئی خیال رہا کہ یہ لوگ آپ کی ذات اور آپ کی دعوت کے ساتھ کیا سلوک کر رہے ہیں۔ یہاں تک کہ اس انہاک سے یہ اندیشہ بھی پیدا ہو گیا کہ جو غریب مسلمان ایمان لا چکے ہیں ان کی تربیت کی جو ذمہ داری آپ پر عائد ہوتی ہے اس کو ادا کرنے کے لیے بھی آپ مشکل ہی سے کچھ وقت نکال سکیں گے۔ اس صورت حال پر قرآن نے جگہ جگہ آپ کو نہایت محبت آمیز انداز میں ٹوکا اور آگاہ فرمایا ہے کہ آپ نے قریش کے معاملے میں اس سے زیادہ ذمہ داری اپنے اوپر اٹھالی ہے جتنی اللہ نے آپ پر ڈالی ہے۔ آپ ان کے پیچھے اتنے ہلکان نہ ہوں۔ آپ پر اللہ کی بات پہنچا دینے کی ذمہ داری تھی وہ آپ نے پہنچادی، اب مزید ان کی نازبرداری کی ضرورت نہیں ہے۔ انھی حالات کے اندر عبداللہ بن ام مکتومؓ کا یہ واقعہ پیش

آیا جس نے گویا اس بات میں ایک بالکل فیصلہ کن سورہ نازل کر دی۔[14]

غامدی صاحب نے اپنے موقف کا اظہار اپنے استاذ کی باتوں کا خلاصہ ان الفاظ میں پیش کر کے دیا ہے:

> شروع میں غائب کا اسلوب بھی اسی لیے اختیار فرمایا ہے کہ براہ راست خطاب کی صورت میں تنبیہ تنبیہ نہ رہتی، فی الواقع عتاب بن جاتی، دراں حالیکہ معاملہ اِس سے زیادہ نہ تھا کہ خدا کی خوشنودی کے لیے اپنی ذمہ داری کی حد سے آپ کچھ آگے بڑھ گئے تھے۔ اِس میں نفس کی کسی خواہش یا اخلاق کی کسی پستی کا، معاذ اللہ، کوئی شائبہ نہ تھا۔[15]

سوال یہ ہے کہ اگر سیدنا ابراہیم علیہ السلام کے خواب سے "ہر گز یہ مقصود نہ تھا کہ وہ فی الواقع اُس کو ذبح کریں"، لیکن "خدا کے اِس صداقت شعار بندے نے کوئی تعبیر نکالنے کے بجائے اُس پر من وعن عمل کر ڈالا"، تو کیا یہاں بھی معاملہ ایسا نہیں تھا کہ "خدا کی خوشنودی کے لیے اپنی ذمہ داری کی حد سے آپ کچھ آگے" "بڑھ گئے"؟ آپ اسے "کمال عبدیت کے زیادہ قریب" کہہ کر معاملے کی سنگینی کو کم نہیں کر سکتے کیونکہ یہاں ایک معصوم بچے کی جان جا سکتی تھی اور آپ اس کے باوجود اس کے لیے ذہنی طور پر بالکل یکسو تھے۔ اگر خواب سے ہر گز یہ مقصود نہ تھا، تو یہاں عتاب ضروری تھا، اور عتاب کی عدم موجودگی اس بات کا ایک اہم ثبوت ہے کہ خواب سے مقصود یہی عمل تھا، نہ کہ کچھ اور۔

غامدی صاحب کے اوپر مذکورہ اقتباس میں یہ بات بھی اہم ہے کہ 'خواب کو سچا کر دکھانے' سے مراد یہ نہیں کہ سیدنا ابراہیم علیہ السلام نے خواب کا مقصود درست سمجھ کر اس پر عمل کر کے دکھایا، بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ یہ تو مقصود ہی نہیں تھا لیکن آپ نے مقصود کے بجائے ظاہر پر

---

[14] تدبر قرآن، ج۹، ص۱۹۷-۱۹۸۔

[15] البیان، ج۵، ص۳۹۱۔

عمل کیا۔ اسے خواہ نثری شاعری کے ذریعے جذبات کے لیے کتنا ہی پسندیدہ بنایا جائے، یہ حقیقت اپنی جگہ رہتی ہے کہ یہ بہر حال خواب کے اصول مقصود کو سمجھنے میں اجتہادی غلطی تھی۔[16] اس لیے ضروری ہے کہ انبیا کے رؤیا اور عام انسانوں کے خواب میں فرق پر بھی بات کی جائے۔

خواب اور رؤیا کا فرق

مولانا اصلاحی نے خود سورۃ البقرۃ کی تفسیر میں واضح کیا ہے کہ انبیاے سابقین، بالخصوص ابراہیم علیہ السلام کے لیے وحی کی اہم ترین قسم رؤیا ہی تھی۔ ابراہیم علیہ السلام کی دعا وأرنا مناسكنا (سورۃ البقرۃ، آیت ۱۲۸) کی توضیح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے جو انبیاء تشریف لائے اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان کی رہ نمائی زیادہ تر "إراءة" ہی کے ذریعے سے ہوتی تھی، یعنی یا تو رویا میں ان کو ایک بات دکھادی جاتی تھی یا کوئی فرشتہ خداوندی ظاہر ہو کر مطلوب کام کی طرف رہ نمائی کر دیتا تھا۔ تورات سے اس کی بہت سی مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں۔ یہاں دعا میں حضرت ابراہیم و حضرت اسماعیل نے اسی 'إراءة' کی درخواست کی ہے۔[17]

پس جب رویا میں کسی بات کا دکھانا اور فرشتے کے ذریعے عملی مظاہرہ (demonstration) کرنا ایک ہی نوعیت کا کام تھا، تو اصولاً تو رویا عینی ہی ہوا اور اس کا تمثیلی ہونا دلیل کا محتاج تھا۔

سورۃ بنی اسرائیل میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سفر اسراء و معراج کو رؤیا قرار دیتے ہوئے

---

[16] عمار ناصر صاحب نے اس بات پر زور دیا ہے کہ مولانا اصلاحی کے مطابق ابراہیم علیہ السلام نے خواب پر بعینہٖ عمل کا ارادہ اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کے لیے کیا اور خواب کی تاویل کے بغیر وہ احتمال پسند کیا جس میں مکمل اطاعت شعاری تھی، اس لیے اس کے لیے 'اجتہادی خطا' کی تعبیر مناسب نہیں ہے۔ ہمارے نزدیک حسن نیت اور اجتہادی خطا میں نہ صرف یہ کہ تناقض نہیں، بلکہ شاید لزوم بھی ہے۔ اس لیے عمار صاحب کی یہ راے وزن نہیں رکھتی۔

[17] تدبر قرآن، ج ۱، ص ۳۳۹۔

مولانا اصلاحی نے إراءۃ کی خصوصیات واضح کی ہیں اور اسے خواب سے یکسر مختلف قرار دیا ہے:

'رویا' کو خواب کے معنی میں لینا کسی طرح صحیح نہیں ہے۔ خواب تو خواب پریشان بھی ہوتے ہیں لیکن حضرات انبیاء علیہم السلام کو جو رویا دکھائی جاتی ہے وہ رویاے صادقہ ہوتی ہے۔[18]

اس کے بعد رویاے صادقہ کے امتیازی پہلو گنواتے ہوئے فرماتے ہیں:

رویاے صادقہ وحی الٰہی کے ذرائع میں سے ایک ذریعہ ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے نبیوں اور رسولوں پر جس طرح فرشتے کے ذریعے سے کلام کی صورت میں اپنی وحی نازل فرماتا ہے اسی طرح کبھی رویا کی صورت میں بھی ان کی رہنمائی فرماتا ہے۔۔۔ یہ رویا نہایت واضح، غیر مبہم اور روشن صورت میں 'کَفَلَقِ الصُّبْحِ' ہوتی ہے جس پر نبی کو پورا شرح صدر اور اطمینان قلب ہوتا ہے۔ اگر اس میں کوئی چیز تمثیلی رنگ میں بھی ہوتی ہے تو اس کی تعبیر بھی اللہ تعالیٰ اپنے نبی پر خود واضح فرما دیتا ہے۔۔۔ جہاں واقعات و حقائق کا مشاہدہ کرانا مقصود ہو وہاں یہی ذریعہ نبی کے لیے زیادہ اطمینان بخش ہوتا ہے اس لیے کہ اس طرح واقعات کی پوری تفصیل مشاہدہ میں آ جاتی ہے اور وہ معانی و حقائق بھی ممثل ہو کر سامنے آ جاتے ہیں جو الفاظ کی گرفت میں مشکل ہی سے آتے ہیں۔۔۔ رویا کا مشاہدہ چشم سر کے مشاہدہ سے زیادہ قطعی، زیادہ وسیع اور اس سے ہزارہا درجہ عمیق اور دور رس ہوتا ہے۔ آنکھ کو مغالطہ پیش آ سکتا ہے لیکن رویاے صادقہ مغالطہ سے پاک ہوتی ہے، آنکھ ایک محدود دائرہ ہی میں دیکھ سکتی ہے لیکن رویا بیک وقت نہایت وسیع دائرہ پر محیط ہو جاتی ہے، آنکھ حقائق و معانی کے مشاہدے سے قاصر ہے، اس کی رسائی مرئیات ہی تک محدود ہے۔ لیکن رویا معانی و حقائق اور انوار و تجلیات کو بھی اپنی گرفت میں لے لیتی ہے۔[19]

---

[18] ایضاً، ج ۴، ص ۴۷۵۔

[19] ایضاً، ص ۴۷۵-۴۷۶۔

سوال یہ ہے کہ جب رویا کے ذریعے دیا جانے والا پیغام نبی کے لیے اس قدر واضح ہوتا ہے کہ وہ وحی کیے گئے الفاظ سے بھی زیادہ واضح ہوتا ہے، تو اس کے بعد کیسے نبی اس کا اصول مقصود سمجھنے میں اجتہادی خطا کر سکتے ہیں؟ اس سوال کا جو اثر پورے قرآن کے قطعی الدلالہ ہونے پر پڑتا ہے وہ بھی اپنی جگہ اہم ہے۔ تاہم اسے نظر انداز کر کے اس مسئلے کے ایک اور پہلو کا جائزہ لیتے ہیں۔ مولانا اصلاحی اور جناب غامدی کی رائے یہ ہے کہ سیدنا سلیمان علیہ السلام سے بھی ایک معاملے میں 'نہایت اعلیٰ محرک' کے تحت ایک فعل سرزد ہوا تھا جو 'صحیح نقطۂ اعتدال' سے متجاوز تھا۔ آیئے دیکھتے ہیں کہ اس فعل کا تقابل ابراہیم علیہ السلام کے فعل کے ساتھ کیسے کیا جا سکتا ہے؟

ابراہیم علیہ السلام اور سلیمان علیہ السلام کے طرز عمل کا تقابل

سیدنا سلیمان علیہ السلام کا واقعہ جو سورۃ ص میں مذکور ہے، اس کی نوعیت مولانا اصلاحی نے یوں متعین کی ہے:

> الفاظ قرآن کی روشنی میں واقعہ کی جو صورت سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ کسی دن سہ پہر میں حضرت سلیمان علیہ السلام کے اصیل گھوڑوں کا دستہ 'پریڈ کی شکل میں' ان کے ملاحظہ کے لیے پیش کیا گیا۔ گھوڑے زیادہ تھے اور کام دلچسپ تھا اس وجہ سے وہ اس میں اس طرح منہمک ہو گئے کہ سورج چھپ گیا اور عصر کی نماز رہ گئی۔ جب ان کو نماز کا خیال آیا تو اس حادثہ کا ان کو اتنا شدید قلق ہوا کہ یارائے ضبط نہیں رہا۔ ان کو خیال ہوا کہ یہ دنیا کی محبت تھی جس میں پڑ کر انھوں نے خدا کی یاد سے غفلت کی اور پھر غلبۂ حال سے اس طرح مغلوب ہو گئے کہ فوراً گھوڑوں کو دوبارہ طلب فرمایا اور ان کی گردنوں اور پنڈلیوں پر تلوار مارنے لگے کہ انھی کی محبت ان کے لیے خدا سے غفلت کا باعث ہوئی۔[۲۰]

[۲۰] تدبر قرآن، ج۶، ص۵۳۱۔

اس تاویل کی صحت یا عدمِ صحت کی بحث میں جائے بغیر، میں یہ دکھانا چاہتا ہوں کہ واقعے کی یہ نوعیت متعین کرنے کے بعد مولانا اصلاحی نے سیدنا سلیمان علیہ السلام کے اس طرزِ عمل کی دینی حیثیت کے متعلق کیا فرمایا ہے:

> یہ ایک غلبۂ حال کی صورت ہے جس میں محرک نہایت اعلیٰ ہے اس وجہ سے بجائے خود یہ قابل تعریف چیز ہے لیکن اس طرح کے غلبۂ حال میں شریعت کے صحیح نقطۂ اعتدال سے چونکہ آدمی متجاوز ہو سکتا ہے اس وجہ سے دین میں یہ چیز مستند نہیں ہے۔ یہ اسی طرح کی ایک خاص حالت ہے جس طرح کی حالت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کی خبر سن کر حضرت عمرؓ مبتلا ہو گئے تھے۔ چنانچہ جب حضرت ابو بکرؓ نے، آیات قرآن کے حوالہ سے، انھیں متنبہ کیا تب وہ متنبہ ہوئے۔ ہو سکتا ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام بھی از خود متنبہ ہو گئے ہوں یا اللہ تعالیٰ نے ان کو متنبہ فرما دیا ہو اگرچہ قرآن میں اس کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ یہاں ان کے اس اقدام کا ذکر ان کے جوش انابت اور غلبۂ اوابیت کے اظہار کے لیے ہوا ہے۔ اور اس پہلو سے بلاشبہ یہ ایک شان دار واقعہ ہے۔[21]

مولانا اصلاحی کے اس اقتباس میں خط کشیدہ اہم جملے سب سے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ کیا ابراہیم علیہ السلام کا خواب کی تاویل کیے بغیر ایک معصوم بچے کو ذبح کرنے پر آمادہ ہونا، خواہ اس کا محرک نہایت اعلیٰ ہی ہو، اس سے زیادہ سنگین نوعیت کا معاملہ نہیں بن جاتا؟ یہاں تو گھوڑے شاید معمولی زخمی ہوئے تھے۔ وہاں تو ایک معصوم بچے کی جان جا رہی تھی۔

تورات کے احکام ابراہیم علیہ السلام کی رویا کا سبب تھے یا نتیجہ؟

مولانا فراہی کے مطابق سیدنا ابراہیم علیہ السلام کی رویا کا درست مفہوم یہ تھا کہ وہ اپنے اکلوتے / پہلوٹھے بیٹے کو بیت اللہ کی خدمت کے لیے خاص کر دیں۔ اس تاویل کے لیے ان کا بنیادی انحصار

---

[21] ایضاً۔

ان احکام پر ہے، جو تورات میں ان لوگوں کے لیے بیان کیے گئے ہیں جن کو عبادت گاہ کی خدمت کے لیے وقف کیا جاتا تھا۔ وہ دکھاتے ہیں کہ تورات میں ملتے جلتے احکام قربانی کے جانوروں کے لیے بھی تھے۔[22]

اس تاویل میں ایک بنیادی سقم یہ ہے کہ یہ اس تاریخی فرق کو نظر انداز کرتی ہے جو ابراہیم علیہ السلام اور تورات کے نزول کے درمیان ہے اور بعد میں نازل ہونے والے احکام کی روشنی میں صدیوں پہلے ہونے والے واقعے کی تعبیر کرتی ہے۔ تورات سیدنا ابراہیم علیہ السلام کے تقریباً چھ سو سال بعد نازل ہوئی۔ اگر اس میں خدا کے گھر کی خدمت کرنے والوں اور قربانی کے جانوروں کے لیے بعض احکام میں مماثلت ہے تو یہ کیوں نہ مانا جائے کہ ابراہیم علیہ السلام کی اس عظیم الشان قربانی کے بعد اس سے مشابہت کے لیے اور ان کی اقتدا کے لیے یہ احکام تورات میں دیے گئے؟[23] یہ تو بڑی ہی عجیب بات ہے کہ تورات کے احکام کی روشنی میں چھ سو سال قبل ہونے والے واقعے کی تعبیر کی جائے، حالانکہ چاہیے یہ تھا کہ ان احکام کو اس واقعے کا نتیجہ قرار دیا جائے۔ یہاں تو سبب اور مسبب کی ترتیب ہی الٹ دی گئی ہے۔

یہود کے ہاں پہلوٹھے کی اہمیت اور اس کے متعلق احکام

اس ضمن میں مولانا فراہی و مولانا اصلاحی نے تورات کے جن احکام کا حوالہ دیا ہے ان میں 'پہلوٹھے' (first-born) کے متعلق احکام بھی ہیں۔[24] مثال کے طور پر یہ کہ قربانی کے لیے جانور بھی پہلوٹھا ہوتا تھا اور خدا کے گھر کی خدمت کے لیے وقف ہونے کے لیے بھی

[22] من هو الذبيح، ص ۴۲-۴۳۔

[23] بالکل اسی طرح جیسے اسماعیل علیہ السلام کی قربانی کے وجوب اور پھر اس کے فدیے سے ہمارے فقہاے کرام نے یہ قانونی حکم اخذ کیا ہے کہ جس نے اپنے بیٹے کی قربانی کی نذر کی، تو اس پر دنبے کی قربانی واجب ہو جاتی ہے۔

[24] من هو الذبيح، ص ۴۱-۴۲۔

پہلوٹھی اولاد ہی دیتے تھے۔

یہود کے ہاں یہ خصوصیت صرف پہلوٹھی اولاد یا جانور کے لیے ہی نہیں، بلکہ زمین میں ہونے سے والی پہلی فصل اور درختوں کے پہلے پھل کو بھی حاصل رہی ہے۔ چنانچہ یہود کی روایات میں مذکور ہے کہ پہلوٹھے بچے کو باپ کی 'قوت اور شہ زوری کا پہلا پھل' کہا جاتا تھا۔[25] باپ کی عدم موجودگی میں پہلوٹھے بیٹے کو باپ کا قائم مقام سمجھا جاتا تھا اور اسے بہن بھائیوں پر پورا اختیار حاصل ہوتا تھا۔[26] پہلوٹھے بیٹے کو دوسرے بیٹوں سے دگنی وراثت دی جاتی تھی۔[27] شاہی خاندان میں پہلوٹھے بیٹے کو باپ کی موت کی صورت میں بادشاہت کا حق دار سمجھا جاتا تھا۔[28] 'پاک' جانوروں کے نر پہلوٹھوں کی قربانی کا حکم تھا۔[29] 'ناپاک' جانوروں کے نر پہلوٹھوں کو بھی فدیہ دے کر چھڑانا ہوتا تھا۔ پہلوٹھے بچے کی اس خصوصی حیثیت کی وجہ سے اسے استعارے کے طور پر بھی استعمال کیا جاتا تھا۔ مثلاً بنی اسرائیل کو خدا کا 'بیٹا بلکہ پہلوٹھا' کہا گیا۔[30]

اب ایک تو یہ ہونا چاہیے تھا کہ ان احکام کے متعلق یہ مان لیا جاتا کہ چونکہ ابراہیم علیہ السلام نے پہلوٹھے بیٹے کی قربانی سے بھی دریغ نہیں کیا اور پھر انھی کو بیت اللہ کی تولیت سونپی تو اس وجہ سے بنی اسرائیل میں بھی یہ احکام آ گئے، جیسے بنی اسماعیل میں بیت اللہ کے قریب قربانی کا

---

[25] پیدائش: باب ۴۹، آیت ۳۔

[26] پیدائش: باب ۳۷، آیت ۲۲۔

[27] ۲-سلاطین: باب ۲، آیت ۹۔

[28] ۲-تواریخ: باب ۱۲، آیات ۱-۳۔

[29] گنتی: باب ۱۸، آیات ۱۷-۱۸۔

[30] خروج: باب ۴، آیت ۲۲۔

سلسلہ چل پڑا۔ دوسری بات جو اس سے زیادہ اہم ہے یہ ہے کہ قرآن کریم میں پہلوٹھے کی اس خصوصیت کا کہیں بھی ذکر نہیں ہے حالانکہ بنی اسرائیل کے پاس موجود تورات اور پھر بنی اسرائیل کے مزاج اور نفسیات میں پہلوٹھی اولاد اور پہلوٹھے کے حق کو جو خصوصی حیثیت حاصل رہی ہے اس کا تقاضا تھا کہ اگر یہ حکم واقعی خداوندی شریعت کا حصہ تھا تو اس کا کچھ تو ذکر قرآن میں آتا۔

سب سے اہم بات یہ ہے کہ آلِ فرعون پر تورات کی روایت کے مطابق جو دس عذاب نازل کیے گئے ان میں سخت ترین عذاب یہ تھا کہ آلِ فرعون کی پہلوٹھی اولاد اور ان کے جانوروں کی بھی پہلوٹھی اولاد ہلاک کر دی گئی۔[۳۱] قرآن مجید نے سورۃ الأعراف آیات ۱۳۰ اور ۱۳۳ میں سات عذابوں کا ذکر کیا ہے لیکن پہلوٹھی اولاد کی ہلاکت کا ذکر نہیں کیا حالانکہ تورات میں قرار دیا گیا ہے کہ اس عذاب کے بعد ہی فرعون بنی اسرائیل کو جانے کی اجازت دینے پر مجبور ہوا۔

قرآن مجید نے انبیاے بنی اسرائیل اور موسوی شریعت کی طرف کئی تلمیحات اور اشارات کئے ہیں اور کئی مواقع پر بعض تفصیلات بھی دی ہی، لیکن کیا یہ حیرت کی بات نہیں کہ پہلوٹھے بچے کے متعلق اس خصوصی قانون کو قرآن مجید نے کہیں بھی شریعت کا حکم نہیں قرار دیا، نہ ہی اسے انبیاء کی تعلیمات میں کہیں ذکر کیا؟ اگر ایسی کوئی بات تھی تو اس کے ذکر کرنے کا سب سے مناسب مقام غالباً یہی تھا کہ آل فرعون پر آنے والے عذابوں کے ضمن میں اس کا بھی تذکرہ کیا جاتا۔ لیکن جس شدّومدّ سے خروج میں اس کا تذکرہ ہوا ہے اس کے بعد قرآن مجید میں اس کے عدم ذکر کو انگریزی محاورے کے مطابق conspicuous by absence ہی کہیں گے۔

---

[۳۱] خروج: باب ۷، آیت ۱۴ تا باب ۸، آیت ۳۲۔

بنی اسرائیل کے 'بزرگوں' میں پہلوٹھے کے حق کی عدم موجودگی

بائبل کے تحقیقی مطالعے سے معلوم یہی ہوتا ہے کہ پہلوٹھے کو یہ خصوصی حیثیت بہت بعد میں دی گئی۔

چنانچہ سیدنا اسماعیل علیہ السلام سیدنا ابراہیم علیہ السلام کے پہلوٹھے تھے اور سیدنا اسحاق علیہ السلام سے چودہ سال بڑے تھے۔[۳۲] اس لیے وہی اس خصوصی حیثیت کے مستحق ہو سکتے تھے۔ تاہم اہلِ کتاب علما انھیں یہ خصوصی حیثیت دینے پر آمادہ نہیں ہوتے۔ پیدائش کی روایت کے بموجب سیدنا ابراہیم علیہ السلام کو اکلوتے بیٹے کی قربانی کا حکم دیا گیا تھا۔[۳۳] اس کے باوجود اسی آیت میں صراحتاً سیدنا اسحاق علیہ السلام کو ذبیح قرار دیا گیا ہے۔ اسی وجہ سے اہلِ کتاب علما اس بحث میں پڑ جاتے ہیں کہ سیدنا اسماعیل علیہ السلام اکلوتے اور پہلوٹھے کیسے نہیں تھے؟ اس سلسلے میں ایک تو سیدنا اسماعیل علیہ السلام کی والدہ سیدہ ہاجرہ کے متعلق روایت بنالی گئی کہ وہ سیدنا براہیم علیہ السلام کی بیوی نہیں بلکہ لونڈی تھیں۔[۳۴] اس کے بعد قرار دیا گیا کہ پہلوٹھے کا حق بیوی کی اولاد کو حاصل تھا، نہ کہ لونڈی کی اولاد کو۔[۳۵] یہی بات ذرا مختلف انداز میں یوں کہی گئی کہ 'اکلوتے' سے مراد سیدہ سارہ کا اکلوتا بیٹا ہے۔[۳۶]

[۳۲] پیدائش: باب ۱۶، آیت ۱۶ اور باب ۱۷، آیت ۱۷۔

[۳۳] پیدائش: باب ۲۲، آیت ۲۔

[۳۴] پیدائش: باب ۱۶، آیات ۱-۳۔

[۳۵] ایف ایس خیر اللہ، قاموس الکتاب (لاہور: مسیحی اشاعت خانہ، ۱۹۸۷ء) ص ۲۱۰۔

[۳۶] یہ تاویل مشہور یہودی عالم سلیمان بن اسحاق، جنہیں "رشی" بھی کہا جاتا ہے، کو منسوب کی گئی ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:

سیدنا ابراہیم علیہ السلام کے بعد دیکھیے تو سیدنا اسحاق علیہ السلام کے پہلوٹھے سیدنا یعقوب علیہ السلام نہیں تھے کیونکہ پیدائش کی روایت کے بموجب ان کے جڑواں بھائی عیسو ان سے پہلے پیدا ہوئے تھے۔[۳۷] اس کے بعد سیدنا یعقوب علیہ السلام کو سیدنا اسحاق علیہ السلام کی وراثت کا حق دار بنانے کے لیے ایک تفصیلی کہانی وضع کی گئی جس کی رو سے عیسو نے پہلوٹھے کا حق سیدنا یعقوب علیہ السلام کے ہاتھ کھانے کے چند لقموں کے عوض فروخت کر دیا تھا![۳۸]

اسی طرح سیدنا یعقوب علیہ السلام کی اولاد میں روبن پہلوٹھے تھے۔ چنانچہ ایک روایت کے بموجب سیدنا یعقوب علیہ السلام نے روبن کو اپنی قوت اور شہ زوری کا پہلا پھل قرار دیا۔[۳۹] تاہم دوسری روایت کے مطابق سیدنا یعقوب علیہ السلام نے اپنی جانشینی کا حق ان کے بجائے سیدنا یوسف علیہ السلام کو دیا گیا تھا۔[۴۰]

اگلی نسل کی طرف جائیں، تو سیدنا یوسف علیہ السلام کے بیٹوں میں منسی پہلوٹھے تھے لیکن سیدنا یعقوب علیہ السلام نے چھوٹے بیٹے افرائیم کو خصوصی دعا دی۔ راوی کا کہنا ہے کہ سیدنا یوسف علیہ السلام نے سمجھا کہ شاید بڑھاپے اور ضعف بصارت کی وجہ سے سیدنا یعقوب علیہ السلام نے پہلوٹھے کو نہیں پہچانا، لیکن سیدنا یعقوب علیہ السلام نے واضح کیا کہ ایسا انھوں نے قصداً کیا ہے۔[۴۱]

Dr. A. Cohen, *The Soncino Chumash*, Surrey, 1947, p 108.

[۳۷] پیدائش: باب ۲۵، آیت ۲۵۔

[۳۸] پیدائش: باب ۲۵، آیات ۲۷-۳۴۔

[۳۹] پیدائش: باب ۴۹، آیت ۳۔

[۴۰] پیدائش: باب ۳۷، آیت ۳اور باب ۴۸، آیات ۱۵-۲۲۔

[۴۱] پیدائش: باب۴۸، آیات ۸-۲۰۔

اس سے معلوم ہوا کہ بنی اسرائیل کے بزرگوں میں کسی نے 'پہلوٹھے کے حق' کو وہ خصوصی اہمیت نہیں دی جو بعد میں بنی اسرائیل اسے دینے لگے۔

بنی اسرائیل کے پہلے بادشاہ طالوت سیدنا یعقوب علیہ السلام کے سب سے چھوٹے بیٹے حضرت بن یمین کی نسل سے تھے۔[42] سیدنا داود علیہ السلام اور سیدنا سلیمان علیہ السلام یہوداہ کی اولاد سے تھے اور انھی کے دور میں بنی اسرائیل کی سلطنت کو عروج حاصل ہوا۔ سیدنا سلیمان علیہ السلام کی وفات کے بعد جب سلطنت تقسیم ہوئی تو ایک طرف یہوداہ ہی کی نسل کی حکومت رہی اور دوسری طرف روبن کے قبیلے کو عروج حاصل ہوا۔ دونوں سلطنتوں میں بڑی طویل کشمکش رہی۔ اس کشمکش کا اثر اسفار خمسہ کی روایات میں بھی نظر آتا ہے۔ چنانچہ روبن کے 'پہلوٹھے کے حق سے محرومی' کا سبب واضح کرنے کے لیے ان کی طرف ایک انتہائی سنگین اخلاقی برائی منسوب کی گئی ہے۔[43] اسی طرح سیدنا یوسف علیہ السلام کے واقعے میں دو متضاد روایتیں ملتی ہیں جن میں ایک کے بموجب انھیں قتل سے بچانے میں اہم کردار جناب روبن نے ادا کیا؛[44] اور دوسری روایت کے بموجب اس کا سہرا جناب یہوداہ کے سر بندھتا ہے۔[45]

اس سارے پس منظر کو دیکھتے ہوئے کچھ بعید نہیں کہ مصریوں کے پہلوٹھوں کی ہلاکت کی کہانی بھی بعد میں وضع کی گئی تھی۔ اسے مصر سے خروج کے واقعے کے ساتھ اس طرح ملالیا گیا کہ پہلی فصل کے تہوار (Penticost) کی وجوہات میں اس واقعے

[42] ۱۔ سموئیل: باب ۹، آیات ۱-۲۔

[43] پیدائش: باب ۳۵، آیت ۲۲ اور باب ۴۹، آیت ۴۔

[44] پیدائش: باب ۳۷، آیات ۲۱-۲۲۔

[45] پیدائش: باب ۳۷، آیات ۲۶-۲۷۔

کو بھی ذکر کردیا گیا،[۶۶] حالانکہ بنی اسرائیل کی مجاور دیگر قوموں میں بھی اس تہوار کا دستور رہا ہے۔اس لیے اسے مصر سے خروج کے ساتھ متعلق کرنا ٹھیک نہیں لگتا۔[۶۷]

پہلوٹھے کا حق اور قرآن وحدیث

قرآن و حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ انبیاء مال و دولت کی وراثت چھوڑتے ہی نہیں کہ کوئی اس مفہوم میں ان کا وارث بنے۔ ان کی وراثت علم کی صورت میں ہوتی ہے جو کسی کو اس وجہ سے حاصل نہیں ہوتی کہ وہ نبی کا پہلا بیٹا ہے، بلکہ وہ ان صلاحیتوں کے سبب کسی کو حاصل ہوتی ہے جو اللہ تعالیٰ کسی کو خصوصی طور پر ودیعت کردیتا ہے۔ یہ نبی کا پہلا بیٹا بھی ہوسکتا ہے (مثلاً سیدنا اسماعیل علیہ السلام)، دوسرا بھی (مثلاً سیدنا یعقوب علیہ السلام) اور چھوٹا بھی (مثلاً سیدنا یوسف علیہ السلام)۔ بلکہ ایک سے زائد بیٹے بھی اس وراثت کے حقدار ہوسکتے ہیں (مثلاً سیدنا اسماعیل اور سیدنا اسحاق علیہما السلام) اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ نبی کا بیٹا سرے سے اس وراثت کا حقدار ہی نہ ہو (مثلاً سیدنا نوح علیہ السلام کا بیٹا)۔

قرآن و حدیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ سیدنا یعقوب علیہ السلام کو اگر سیدنا یوسف علیہ السلام زیادہ محبوب تھے تو اس کی وجہ یہ نہیں تھی کہ وہ ان کی محبوب بیوی کے بیٹے تھے، بلکہ اس کی وجہ ان کے اوصاف حمیدہ اور اخلاق عالیہ تھے جن کا اظہار ان کے بچپن ہی میں ہونے لگا تھا۔ انھیں سیدنا یوسف علیہ السلام کے خواب سے بھی معلوم ہوگیا

---

[۶۶] خروج: باب ۱۲، آیات ۲۱-۲۸۔

[۶۷] تفصیل کے لیے دیکھیے:

James King West, *Introduction to the Old Testament* (London: Collier Macmillan Publisher, 1971), pp 149-50; Matthew Black and H. H. Rowley (eds.), *Peake's Commentary on the Bible* (London: Thomas Nelson and Sons, 1967), p. 193.

تھا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کا خصوصی انتخاب کیا ہے۔ اسی طرح سیدنا سلیمان علیہ السلام کو دراصل سیدنا داود علیہ السلام کی سلطنت میراث میں نہیں ملی، بلکہ انھوں نے ان کی وراثتِ علم حاصل کی تھی جس کا لازمی نتیجہ وراثتِ سلطنت کی صورت میں بھی نکلا۔

پس سیدنا ابراہیم علیہ السلام کے خواب کی جو تاویل جو فراہی مکتبِ فکر نے اختیار کی ہے اس کی کوئی ٹھوس بنیاد نہیں ہے۔ اگر تورات میں خدا کے گھر کے خدمت گاروں اور قربانی کے جانوروں کے لیے چند مماثل احکام پائے جاتے ہیں تو انھیں ابراہیم علیہ السلام کی اس قربانی کا اثر قرار دیا جائے نہ کہ اس قربانی کے خواب کی تاویل ان احکام کی روشنی میں کی جائے۔

سیدنا اسماعیل علیہ السلام کے چھڑا لیے جانے کا مفہوم

قرآن کریم نے سیدنا اسماعیل علیہ السلام کو 'ذبح عظیم' کے ذریعے 'چھڑا لینے' کی بات کی ہے:

وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ۔ (سورة الصفت، آیت ۱۰۷)

جناب غامدی نے اس آیت کا یہ ترجمہ کیا ہے: "ہم نے ایک عظیم قربانی کے عوض اسماعیل کو چھڑا لیا۔" تاہم وہ اس بات کی وضاحت نہیں کرتے کہ اگر سیدنا اسماعیل علیہ السلام کی جان لینے کا حکم نہیں تھا، تو ان کے 'چھڑا لینے' سے مراد کیا ہے؟ یہ سوال انتہائی اہم ہے۔ اس لیے ہم اس کے جواب کے لیے فقہاے کرام کی طرف رخ کرتے ہیں۔

امام سرخسی واضح کرتے ہیں کہ سیدنا ابراہیم علیہ السلام سے بیٹے کی قربانی کا ہی مطالبہ کیا گیا تھا اور آپ نے جب بیٹے کو لٹا کر اس پر چھری چلائی، تو حکم پر عمل بھی کیا۔ اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ آپ نے خواب سچ کر دکھایا۔ اس کے بعد وہ واضح کرتے ہیں کہ فدیہ دے کر چھڑا لینے سے مراد کیا ہے؟

فإنا لا نقول بأنه انتسخ الحكم الذي كان ثابتا بالأمر، وكيف يقال به وقد سمّاه الله مُحقِّقاً رؤياه بقوله تعالى: وَنَٰدَيْنَٰهُ أَن يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ

ٱلرُّءۡيَا؛ أي حققت ما أمرت به. وبعد النسخ لا يكون هو مُحقِقاً ما أمر به؛ ولكنا نقول: الشاة كانت فداءً، كما نصّ الله عليه في قوله: وَفَدَيۡنَٰهُ بِذِبۡحٍ عَظِيمٍ؛ على معنى أنه يقدم على الولد في قبول حكم الوجوب بعد أن كان الإيجاب بالأمر مضافاً إلى الولد حقيقة؛ كمن يرمي سهماً إلى غيره فيفديه آخر بنفسه بأن يتقدم عليه حتى ينفذ فيه بعد أن يكون خروج السهم من الرامي إلى المحل الذي قصده؛ وإذا كان فداء من هذا الوجه، كان هو مُمتثِلاً للحكم الثابت بالأمر فلا يستقيم القول بالنسخ فيه۔[48]

ہم یہ نہیں کہتے کہ امر کے ذریعے جو حکم ثابت تھا، وہ منسوخ ہوا؛ اور ایسا کہا بھی کیسے جاسکتا ہے جبکہ اللہ نے انھیں اپنی رویا پر عمل کر کے دکھا دینے والا کہا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے: وَنَٰدَيۡنَٰهُ أَن يَٰٓإِبۡرَٰهِيمُ قَدۡ صَدَّقۡتَ ٱلرُّءۡيَا، یعنی جو حکم آپ کو دیا گیا تھا، آپ نے اس پر عمل کر کے دکھا دیا؛ اور نسخ کے بعد ان کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا کہ جو حکم انھیں دیا گیا تھا انھوں نے اس پر عمل کر کے دکھا دیا؛ لیکن ہم کہتے ہیں: دنبہ ان کے لیے جان چھڑانا ہوا، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا صریح ارشاد ہے: وَفَدَيۡنَٰهُ بِذِبۡحٍ عَظِيمٍ؛ بہ ایں طور کہ وجوب کا حکم قبول کرنے کے لیے اسے بیٹے کی جگہ پیش کیا جائے، جبکہ جس امر کے ذریعے فعل واجب کیا گیا تھا وہ حقیقت میں بیٹے کی طرف منسوب کیا گیا تھا؛ جیسے کوئی کسی کی طرف تیر پھینکے اور کوئی اور اسے یوں چھڑالے کہ خود آگے آئے اور تیر اس کے جسم میں پیوست ہو جائے جبکہ پھینکنے والا شخص اسے اسی کی طرف پھینک چکا تھا جس کا اس نے ارادہ کیا تھا؛ پھر جب چھڑانے کا مفہوم یہ ہے، تو ابراہیم علیہ السلام امر سے ثابت ہونے والے حکم پر عمل پیرا ہوئے؛ اس لیے اس کے نسخ کی بات درست نہیں ہے۔

آگے مزید وضاحت فرماتے ہیں کہ فدیہ دینا اس کام کے لیے کہا جاتا ہے جو اصلاً واجب ہو لیکن

[48] أصول السرخسي، ج۲، ص۶۱۔

اس کی ادائیگی نہ کی جاسکے۔ (والفداء اسم لما يكون واجباً بالسبب الموجب للأصل فيه۔)

پس یہ الفاظ بھی اس بات کی دلیل ہیں کہ سیدنا ابراہیم علیہ السلام سے مطالبہ بیٹے کی قربانی ہی کا کیا گیا تھا اور یہ کہ آپ کا خواب عینی تھا، نہ کہ تمثیلی۔

کیا سیدنا اسماعیل علیہ السلام 'نذر' کیے گئے؟

مولانا فراہی اور ان کے متبعین نے یہ فرض کیا ہے کہ سیدنا اسماعیل علیہ السلام کو بیت اللہ کی خدمت کے لیے نذر کیا گیا، اور سیدنا ابراہیم علیہ السلام کو رویا کے ذریعے جو حکم دیا گیا، وہ اصل میں یہی تھا۔[49] بنیادی طور پر یہ استدلال تورات کے ان احکام سے ہے جو خدا کے گھر کی خدمت کے لیے خاص کیے جانے والے لوگوں کے لیے تھے[50] اور جن میں بعض احکام بہ ظاہر کچھ ان احکام سے مشابہ تھے جو قربانی کے جانوروں کے لیے بھی تورات میں تھے۔

یہ سوال اپنی جگہ قائم ہے کہ کیا یہی احکام ابراہیم علیہ السلام کی شریعت میں بھی تھے، یا یہ احکام چھے سو سال بعد نازل ہونے والی تورات میں اس لیے دیے گئے کہ ابراہیم علیہ السلام کی اس قربانی کی یاد تازہ ہو؟ ایک اور سوال یہ ہے کہ خدا کے گھر کی خدمت کے لیے خاص کرنے سے کیا مراد ہے؟ یہ احکام خواہ واقعتاً تورات میں ہوں، یا یہود نے بعد میں اضافہ کیے ہوں، لیکن کیا یہی طریقہ ابراہیم علیہ السلام کی شریعت میں بھی تھا؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کے متعلق تو فراہی مکتب فکر کا تصور یہ ہے کہ یہ بنیادی طور پر ابراہیم علیہ السلام ہی کی شریعت ہے۔ تو کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت میں ایسا کوئی حکم ہے؟

نذیر کے متعلق تورات میں خصوصی احکام تھے۔[51] مولانا اصلاحی اور جناب غامدی سورۃ

[49] من هو الذبیح، ص۶۶-۶۷۔

[50] بائبل میں ایسے لوگوں کو 'نذیر' کہا گیا ہے، بہ معنی 'منذور'۔

[51] گنتی: باب ۶، آیات ۱-۲۱۔

آل عمران کی آیت ۳۵ میں سیدہ مریم علیہا السلام کی والدہ کی نذر سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جسے نذر کیا جاتا تھا، اسے دنیوی ذمہ داریوں سے آزاد کیا جاتا تھا:

> إِذْ قَالَتِ ٱمْرَأَتُ عِمْرَٰنَ رَبِّ إِنِّى نَذَرْتُ لَكَ مَا فِى بَطْنِى مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّىٓ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ.

مولانا اصلاحی نے اس آیت کا یہ ترجمہ کیا ہے:

> یاد کرو جب عمران کی بیوی نے دعا کی کہ اے میرے رب جو بچہ میرے پیٹ میں ہے میں نے اس کو ہر چیز سے چھڑا کر تیرے لیے خاص کیا، سو تو اس کو میری طرف سے قبول فرما، بے شک تو ہی ہے جو سننے والا جاننے والا ہے۔

جناب غامدی صاحب کا ترجمہ کچھ یوں ہے:

> (اِنھیں یاد دلاؤ وہ واقعہ) جب عمران کی بیوی نے دعا کی کہ پروردگار، یہ میرے پیٹ میں جو بچہ ہے، اُس کو میں نے ہر ذمہ داری سے آزاد کرکے تیری نذر کر دیا ہے۔ سو تو میری طرف سے اِس کو قبول فرما، بے شک تو ہی سمیع و علیم ہے۔

ان تراجم سے ہی نذر کیے جانے والے بچے کی دو خصوصیات معلوم ہو جاتی ہیں: ایک یہ کہ وہ اللہ کے لیے خاص کیا جاتا اور دوسری یہ کہ اسے دیگر تمام ذمہ داریوں سے آزاد کیا جاتا۔ مولانا اصلاحی فرماتے ہیں:

> مُحَرَّرًا کے معنی ہیں آزاد کر کے۔ یعنی بڑے ہونے پر اس بچے پر گھر در اور کمانے کھلانے کی کوئی ذمہ داری نہیں ہو گی، اس کی ساری زندگی صرف بیت المقدس کی خدمت ہی کے لیے وقف ہو گی۔ [۵۲]

جناب غامدی لکھتے ہیں:

---

[۵۲] تدبر قرآن، ج ۲، ص ۷۶۔

بنی اسرائیل میں کسی بچے کو اللہ تعالیٰ کی نذر کرنے کا مقصد یہ ہوتا تھا کہ اُسے بیت المقدس کی خدمت کے لیے خاص کر دیا جائے گا اور اُس پر کھلانے کمانے اور گھر در کی کوئی ذمہ داری نہ ہو گی۔[53]

اب سوال یہ ہے کہ کیا اسماعیل علیہ السلام اس مفہوم میں 'نذر' کیے گئے تھے کہ ان پر کھلانے کمانے اور گھر در کی کوئی ذمہ داری نہیں تھی؟ اس سوال کا جواب بائبل سے بھی نفی میں ملتا ہے اور احادیثِ مبارکہ سے بھی۔

سیدنا اسماعیل علیہ السلام کی حیات مبارکہ میں ان خصوصی احکام کا کوئی اثر نظر نہیں آتا، بلکہ اس کے برعکس حالت نظر آتی ہے۔ مثلاً نذیر کے لیے نذر کی مدت کے دوران میں سر کے بال منڈوانا ممنوع تھا۔[54] اگر سیدنا اسماعیل علیہ السلام ساری زندگی کے لیے نذیر تھے، تو کیا ساری زندگی انھوں نے سر کے بال نہیں منڈوائے؟ عمرہ اور حج کے متعلق تو فراہی مکتبِ فکر مانتا ہے کہ عربوں میں یہ اعمال سیدنا ابراہیم و سیدنا اسماعیل علیہما السلام کے وقت سے چلے آ رہے تھے، اور یہ ایک معلوم حقیقت ہے کہ دونوں عبادات کے آخر میں سر کے بال منڈوائے (یا کٹوائے) جاتے ہیں۔ اگر فراہی مکتبِ فکر کا دعویٰ صرف اس حد تک ہوتا کہ عمرہ وحج کی رسول اور تورات میں نذیر کے احکام میں کسی حد تک مماثلت ہے، تو اس پر بحث کی ضرورت ہی نہیں تھی، لیکن ان کا دعویٰ یہ ہے کہ سیدنا ابراہیم علیہ السلام کی رویا کی تعبیر یہ تھی کہ سیدنا اسماعیل علیہ السلام کو ساری زندگی کے لیے بیت اللہ کی خدمت کے لیے نذر کیا جائے۔

اس پہلو سے سیدنا اسماعیل علیہ السلام کی زندگی اور سیدنا اسحاق علیہ السلام کے طرزِ زندگی میں کوئی فرق نظر نہیں آتا، سوائے اس کے کہ آپ کو بیت اللہ کے قریب دعوت کی ذمہ داری ملی اور سیدنا

---

[53] البیان، ج۱، ص ۳۴۱۔

[54] گنتی: باب ۶، آیت ۵۔

اسحاق علیہ السلام کو کنعان میں۔ دونوں ہی اقامت صلوۃ اور ایتاء زکوۃ کی دعوت دیتے تھے اور اللہ کی وحی کی روشنی میں لوگوں کی رہنمائی کرتے تھے۔

نذر خدا کے حکم سے کیا جاتا ہے یا اپنی مرضی سے؟

اس سے زیادہ اہم بات یہ ہے کہ ہماری شریعت کی طرح تورات میں بھی نذر کا فعل تب تک واجب نہیں ہوتا تھا، جب تک کوئی شخص اسے خود اپنے اوپر لازم نہ کرلیتا۔[۵۵] سورة آل عمران کی مذکورہ بالا آیت سے نذر کی ایک اہم خصوصیت یہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ فعل انسان کی اپنی مرضی سے ہوتا ہے اور اس سے مقصود اللہ کی خوشنودی ہوتی ہے ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ﴾۔ نذر کا یہی مفہوم فقہائے کرام نے ذکر کیا ہے۔ چنانچہ نذر کی تعریف ان الفاظ میں پیش کی جاتی ہے:

> إلزام مكلف مختار نفسه لله تعالى بالقول شيئاً غير لازم عليه بأصل الشرع.[۵۶]
>
> اختیار رکھنے والے مکلف کی جانب سے اللہ کے لیے قول کے ذریعے اپنے اوپر کوئی ایسا کام لازم کرنا جو شریعت کی رو سے اصلاً اس پر لازم نہ ہو۔

جو کام حکم شارع کی بنا پر پہلے ہی سے واجب ہو، اسے بندہ نذر کے ذریعے اپنے اوپر کیسے واجب کر سکتا ہے؟ ملک العلماء علاؤ الدین ابو بکر بن مسعود الکاسانی (م:۵۸۷ھ/۱۱۹۰ء) فرماتے ہیں:

> لا يصح النذر بشيء من الفرائض، سواء كان فرض عين... أو فرض كفاية؛ ولا بشيء من الواجبات، سواء كان عيناً... أو على سبيل الكفاية؛ لأن إيجاب

---

[۵۵] "خداوند نے موسیٰ سے کہا کہ بنی اسرائیل سے مخاطب ہو اور ان سے کہہ کہ کوئی مرد یا عورت نذیر کی منّت، یعنی اپنے آپ کو خداوند کے لیے الگ رکھنے کی خاص منّت مانے" (گنتی: باب ۶، آیات ۱)۔

[۵۶] منصور بن یونس بن ادریس البہوتی، كشاف القناع عن متن الإقناع (الریاض: مکتبۃ النصر، ۱۹۶۸ء)، ج ۶، ص ۲۷۳۔

الواجب لا يتصور۔[۵۷]

فرائض میں کسی شے کی نذر درست نہیں ہے، خواہ وہ فرض عین ہو۔۔۔ یا فرض کفایہ۔ نہ ہی واجبات میں کسی چیز کی نذر درست ہے، خواہ واجب عین ہو۔۔۔ یا واجب کفایہ؛ کیونکہ واجب کو واجب کرنے کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔

پس اگر فراہی مکتبِ فکر کی تاویل قبول کرتے ہوئے مان لیا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے سیدنا ابراہیم علیہ السلام کو حکم دیا کہ وہ بیٹے کو اللہ کے گھر کی خدمت کے لیے الگ کر دیں، تو یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ سیدنا ابراہیم علیہ السلام نے بیٹا نذر کر دیا؟ یہ کام تو ان پر اللہ کے حکم کی رو سے واجب ہوا، نہ کہ اپنی جانب سے نذر کی وجہ سے۔

پس مولانا فراہی اور مولانا اصلاحی کی تعبیر مان لینے سے تناقض پیدا ہوتا ہے۔ اگر ابراہیم علیہ السلام کے خواب کا اصل مفہوم یہ تھا کہ وہ بیٹے کو اللہ کے گھر کی خدمت کے لیے الگ کر دیں تو ان پر ایسا کرنا اس خواب کی وجہ سے، جو کہ وحی کی ایک قسم تھی، واجب ہوا؛ اسے نذر نہیں کہہ سکتے، نہ ہی اس پر ان احکام کا اطلاق ہو سکتا ہے جو نذر کیے جانے والوں کے لیے تھے۔

اس کے برعکس اگر واقعی ابراہیم علیہ السلام نے اسماعیل علیہ السلام کو اپنی مرضی سے اللہ کی خوشنودی کی خاطر نذر کیا تھا، اور اس وجہ سے اسماعیل علیہ السلام ان معنوں میں 'نذیر' تھے جن میں بعد میں بنی اسرائیل کے کئی لوگ بیت المقدس کی خدمت کے لیے وقف کیے گئے تھے، تو ماننا پڑے گا کہ ایسا ابراہیم علیہ السلام نے اپنی مرضی سے کیا اور ان کے خواب کی وجہ سے ان سے یہ مطلوب نہیں تھا۔ اس صورت میں یہ ماننے میں بھی کوئی مشکل نہیں ہوتی کہ ابراہیم علیہ السلام نے انھیں بچپن میں ہی بیت اللہ کے پاس چھوڑ دیا ہو۔

---

[۵۷] علاؤ الدین ابو بکر بن مسعود الکاسانی، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (بیروت: دار الکتب العلمیۃ، ۲۰۰۳ء)، ج۵، ص۹۰۔

ابراہیم علیہ السلام نے اپنے بچے کو بیت اللہ کے قریب کب چھوڑا؟

تورات کی دو مختلف روایات سے دو مختلف باتیں معلوم ہوتی ہیں۔ ایک جانب یہ بتایا گیا ہے کہ جب اسحاق علیہ السلام کا دودھ چھڑایا گیا تو اس موقع پر اسماعیل علیہ السلام ان کے ساتھ 'ٹھٹھے' کر رہے تھے جس کا سیدہ سارہ رضی اللہ عنہا نے بہت برا منایا اور انھوں نے سیدنا ابراہیم علیہ السلام کو مجبور کیا کہ سیدہ ہاجرہ رضی اللہ عنہا اور ان کے بیٹے کو وہاں سے الگ کہیں آباد کرائیں۔[58] یہ روایت خالص یہودی تعصب کی پیداوار ہے۔ تاہم اگر اس روایت کو تسلیم کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت اسماعیل علیہ السلام کی عمر کم از کم سولہ سال تھی۔[59]

تاہم تورات ہی کی دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ سیدہ ہاجرہ رضی اللہ عنہا نے اسماعیل علیہ السلام کو گود میں اٹھایا ہوا تھا اور اس کے ساتھ فرشتے کی آمد اور پھر چشمے کے پھوٹ پڑنے کا ذکر ہے۔[60] ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ابھی اسماعیل علیہ السلام بہت کم سن تھے، گود میں ہی تھے، جب انھیں بیت اللہ کے قریب چھوڑا گیا۔ ذبح کا واقعہ گویا اس کے بعد ہوا۔ اس کا ایک قرینہ یہ بھی ہے کہ خود مولانا فراہی کی تحقیق کے مطابق ذبح کا واقعہ مروہ میں ہوا، جسے تورات کی موجودہ روایات میں مریاہ کہا گیا ہے۔[61]

پھر اگر ذبح کا واقعہ پہلے ہوا ہو اور بعد میں اسماعیل علیہ السلام کو مکہ میں چھوڑا گیا، تو ایک تو زم زم کے پھوٹ نکلنے کے واقعے کی توجیہ مشکل ہو جاتی ہے۔ اس مشکل سے قطع نظر یہ سوال اٹھتا ہے

---

[58] پیدائش، باب ۲۱، آیات ۸-۱۰۔

[59] تورات ہی کی روایت کے مطابق وہ اسحاق علیہ السلام سے چودہ سال بڑے تھے اور اگر اسحاق علیہ السلام کا دو سال کی عمر میں ہی دودھ چھڑایا گیا تو اس وقت اسماعیل علیہ السلام کی عمر سولہ سال بنتی ہے۔

[60] پیدائش، باب ۲۱، آیات ۱۷-۱۹۔

[61] ایضاً، باب ۲۲، آیت ۲۔

کہ اسے اسماعیل علیہ السلام کے لیے انعام کیوں نہ سمجھا جائے، بجائے اس کے کہ اسے یہود کی خرافات کی روشنی میں کچھ اور سمجھا جائے؟

سیدنا ابراہیم علیہ السلام کا خواب اور 'عقل و فطرت' کی بحث

سیدنا ابراہیم علیہ السلام کے خواب کا جو بھی مفہوم تھا اور یہ خواب کی جو بھی قسم تھی، ان سوالات سے قطع نظر اس مباحثے سے ایک اہم سوال یہ سامنے آیا ہے کہ کیا اللہ تعالیٰ کسی شخص کو اپنے معصوم بچے کے ذبح کرنے کا حکم دے سکتے ہیں کیونکہ ابراہیم علیہ السلام بہر حال بچے کے ذبح کرنے کے لیے تو تیار ہو گئے تھے؟ عمار ناصر صاحب نے اگرچہ اس مباحثے میں یہ قرار دیا ہے کہ اس سوال کا جواب اثبات میں ہے لیکن یہ اتنا سیدھا سادہ معاملہ نہیں ہے۔

سب سے پہلے تو اس بحث کا اولین پڑاؤ یاد کیجیے، جب مولانا شبلی نعمانی نے 'مخالفین اسلام' کے اعتراض کا جواب دینے کی کوشش کی اور مولانا فراہی نے بیٹے کے قتل کا حکم دینے کو 'قانونِ خداوندی کی سنت' کے خلاف قرار دیا تھا۔ یہ تقریباً سو سال قبل اٹھایا گیا سوال وقتاً فوقتاً بعد میں بھی اٹھایا جاتا رہا اور اس کا جواب مکتبِ فراہی کے بعض منتسبین نے صراحتاً نفی میں دیا ہے۔ چنانچہ اس موضوع پر المورد کی اپنی ویب سائٹ [62] پر غامدی صاحب کے شاگردِ رشید جناب ڈاکٹر شہزاد سلیم کے موقف سے چند اقتباسات پیش کیے جاتے ہیں۔

---

[62] المورد کی ویب سائٹ پر یہ پوری بحث اگست ۲۰۱۰ء سے دسمبر ۲۰۱۶ء تک موجود تھی۔ اب یہ بحث المورد کے انگریزی ماہانہ مجلے 'Rennaissance' کی ویب سائٹ پر درج ذیل پتے پر موجود ہے:
http://monthly-renaissance.com/issue/query.aspx?id=57 (Last visited: 25 June 2024).

پہلا نکتہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر گز بیٹے کی قربانی کا حکم نہیں دیا، یہ تو ابراہیم علیہ السلام ہی تھے جنھوں نے یہ سوچ کر یہ اقدام کیا کہ اللہ تعالیٰ نے ان سے یہ کروانا چاہتا ہے۔[۶۳]

دوسرا نکتہ یہ ہے کہ انبیاء کے خواب اللہ تعالیٰ کی جانب سے ان کی رہ نمائی کا ایک اہم ذریعہ ہیں لیکن اصولاً ان کی لفظی تعبیر نہیں کرنی چاہیے بلکہ دیکھنا چاہیے کہ علامتی زبان میں کہا کیا گیا ہے۔[۶۴]

تیسرا نکتہ یہ ہے کہ خواب اگرچہ علامتی زبان میں ہوتے ہیں لیکن جو شخص غور کرنے کے لیے رکے، تو اس کے لیے یہ بالکل واضح ہوتے ہیں۔[۶۵]

کیا ان تین باتوں کے باوجود بھی یہ نہ کہا جائے کہ مکتبِ فراہی ابراہیم علیہ السلام کے اس فعل کو "اجتہادی غلطی" سمجھتا ہے؟

اس کے بعد انھوں نے خواب میں 'انسان کی قربانی' کی وہی تعبیر بتائی ہے جو قدیم صحائف کا علم رکھنے والے کسی بھی شخص کو معلوم ہو سکتی ہے۔[۶۶] باقی رہا یہ سوال کہ کیا ابراہیم علیہ السلام کو قدیم صحائف کا علم نہیں تھا جو وہ بچے کی قربانی ہی دینے لگے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا انھوں نے

---

63 It needs to be understood that the Almighty never commanded Abraham (sws) to sacrifice his son. It was Abraham (sws) who took this step thinking that the Almighty wanted this to happen.

64 For the Prophets of Allah, such dreams are a source of contact with the Almighty, and in them they are shown certain images by Him for the purpose of their education and instruction. However, as a principle, they are not to be interpreted literally; they contain realities which are depicted in symbolic form.

65 Symbolic representation is a very subtle and powerful way of expression: facts seem veiled, yet for on who pauses to ponder, they are most evident.

66 A knowledge of the ancient scriptures reveals that human sacrifice offered to God symbolizes consecrating and dedicating a person to the service of God.

اطاعت شعاری کے جذبے سے کیا![67]

اب سب سے اہم نکتہ آجاتا ہے۔ اگر خدا نے یہ قربانی نہیں مانگی تھی تو پھر یہ کیوں کہا کہ تو نے خواب سچا کر دکھایا؟ شہزاد سلیم صاحب کا جواب قابلِ غور ہے:

> Consequently, the Almighty told him that he had "made the dream a reality," which of course was not required.
>
> نتیجتاً اللہ تعالیٰ نے ان سے کہا کہ تم نے خواب کو حقیقت بنا دیا، جو ظاہر ہے کہ مطلوب نہیں تھا۔

میری توجہ یہاں 'of course' پر ہے: "ظاہر ہے کہ اس خواب کو حقیقت میں بدلنا مطلوب نہیں تھا!" کیوں ظاہر ہے؟ اس کا جواب اس کے سوا کیا ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ معصوم بچے کے قتل کا حکم نہیں دے سکتا کیونکہ، مکتبِ فراہی کے اصولوں کی رو سے، اللہ تعالیٰ کبھی خلافِ عقل و فطرت کام کا حکم نہیں دیتے۔ کیا اس پر یہ سوال نہیں اٹھتا کہ ابراہیم علیہ السلام کو یہ سیدھا سادہ اصول کیوں یاد نہیں رہا تھا؟ پھر کیسے وہ معصوم بچے کو ذبح کرنے کے لیے تیار ہو گئے تھے؟ کیا اس سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ 'عقل و فطرت' سے استدلال ان کی رویا کے سامنے، جو وحی کی قسم تھی، نہیں ٹھہر سکتا تھا؟

جب یہ سوال عمار صاحب کے سامنے رکھا گیا تو ان کا جواب تھا کہ اللہ ایسا حکم دے سکتے ہیں۔ اگر دے سکتے ہیں، اور یقیناً کم از کم ابراہیم علیہ السلام یہ سمجھتے تھے کہ دے سکتے ہیں، تو غامدی صاحب کے اس اصول کا کیا ہوا کہ اچھائی اور برائی کے مبادی عقل و فطرت کو پہلے سے معلوم ہیں اور وحی ان کی تائید کرتی ہے؟ کیا اصولِ عقل و فطرت کی رو سے کسی معصوم بچے کو بغیر اس کے کسی جرم کے ذبح کرنا صحیح ہے؟ کانٹ اور دیگر فلاسفہ کے مفروضات اور اصولوں کے اندر رہ کر

[67] Abraham (sws) in his spirit of submission to the will of God started to follow his dream in the literal sense instead of interpreting the dream.

اس سوال کا جواب اثبات میں نہیں دیا جاسکتا۔ کیا مکتبِ فراہی، یا دبستانِ شبلی، کے منتسبین میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ ان فلاسفہ کے اصولی نظام سے نکل کر قرآن و حدیث کی نصوص اور اسلامی علوم کی روشنی میں اصولی نظام تشکیل دے کر اس سوال کا جواب دے سکیں؟

آٹھواں باب

محدود تصورِ شریعت

غامدی صاحب اور ان کے متبعین باحسان یہ ظاہر کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ جو کچھ غامدی صاحب نے فطرت اور شریعت کے تعلق کے بارے میں فرمایا ہے وہ فقہاے کرام اور اہلِ علم کے عمومی موقف سے صرف تعبیر میں مختلف ہے اور یہ گویا 'محض نزاعِ لفظی' ہے۔ ایسا نہیں ہے۔ اس اختلاف نے غامدی صاحب کے مکتبِ فکر کو بالکل ایک الگ اور ممیز تشخص عطا کیا ہے۔ اسی طرح اتمامِ حجت کے نظریے کا اطلاق جس طرح انھوں نے نظری مباحث کے علاوہ عملی زندگی کے مسائل پر کیا ہے، اس نے دین و شریعت کے ایک بہت بڑے حصے کو عہدِ رسالت کے بعد کی دنیا کے لیے یکسر غیر متعلق کر دیا ہے۔ ان دو اسباب نے غامدی صاحب کے تصورِ شریعت کو بہت محدود اور ناقص کر دیا ہے۔

تصورِ شریعت پر امت کی علمی روایت سے انحراف

یہ امر قابلِ غور ہے کہ غامدی صاحب کا تصورِ شریعت امت کی علمی روایت سے یکسر مختلف ہے۔

چنانچہ فقہاے کرام کے نزدیک شریعت نے پوری زندگی کا احاطہ کیا ہوا ہے؛ کہیں اس نے نصوص کی مختلف دلالات کے ذریعے، اور کہیں عمومی اصول عطا کر کے؛ اور اسی لیے زندگی کا کوئی مسئلہ ایسا نہیں ہے، نہ کبھی ہو گا، جس کے لیے 'شرعی حکم' نہ ہو۔ اس کے برعکس غامدی صاحب کے نزدیک شریعت نے صرف گنتی کے چند احکام دیے ہیں اور باقی سارے امور غیر مکتوب فطرت کی روشنی میں طے کرنے کے لیے چھوڑ دیے ہیں۔

فقہاے کرام اللہ تعالیٰ کا ہر حکم 'شرعی حکم' ہے اور ہر شرعی حکم کے لیے خطاب الشارع

ضروری ہے، جبکہ غامدی صاحب کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے احکام کا غالب حصہ شرعی احکام کی صورت میں دینے کے بجائے 'براہِ راست' نفسِ انسانی کو ودیعت کیا گیا ہے۔

غامدی صاحب صرف ان احکام کو شریعت کی بحث میں متعلق سمجھتے ہیں جو نصوص کی لغوی تعبیر سے اخذ ہو سکتے ہوں۔ ان احکام کے ایک بڑے حصے کو بھی وہ اتمامِ حجت کے نظریے کے ذریعے عہدِ رسالت تک محدود کر دیتے ہیں۔ پھر اس سے آگے ان کا موقف ہوتا ہے کہ 'یہاں شریعت خاموش ہے' اور یہ کہ 'یہ معاملہ عقلِ انسانی پر چھوڑا گیا ہے۔' اس کے برعکس فقہاے کرام ہر معاملے کے حکم کو کسی نص سے ہی (دلالات یا قیاس و استحسان اور استدلال و استنباط کے مختلف طریقوں کے ذریعے) مرتبط کرتے ہیں۔[1]

غامدی صاحب نے اتمامِ حجت کے نظریے کی بنیاد پر نہ صرف ارتداد کے متعلق شرعی احکام کو عہدِ رسالت تک محدود کر دیا ہے، بلکہ اس نظریے کی چھری انھوں نے شریعت کے دیگر ابواب، یہاں تک کہ نکاح، طلاق اور میراث و صیت کے احکام پر بھی پھیر دی ہے۔ مثلاً وہ غیر مسلموں کے ساتھ نکاح کی حرمت اور مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان توارث کی ممانعت

---

[1] 'اباحتِ اصلیہ' کے مسئلے کو ہی لیجیے۔ جو فقہاے کرام اس کے قائل ہیں، وہ دو باتوں کا لحاظ کرتے ہیں جن کا لحاظ غامدی صاحب نہیں کرتے اور اس وجہ سے غامدی صاحب کی پوزیشن بالکل ہی مختلف ہو جاتی ہے۔ ایک یہ کہ یہ فقہاے کرام پہلے نصوص سے استنباط کے تمام طرق exhaust کر لیتے ہیں اور اس کے بعد 'آخری دلیل' کے طور پر اباحتِ اصلیہ کی طرف آتے ہیں؛ دوسرے یہ کہ یہ فقہاے کرام اباحتِ اصلیہ کو 'فطرت کے کامل شعور' کی بنیاد پر نہیں بلکہ قرآن و سنت کی نصوص کی بنیاد پر مانتے ہیں، جیسے: هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا (سورۃ البقرۃ، آیت ۲۹)۔ نتیجتاً غامدی صاحب کا پہلا مفروضہ 'اباحت' کا ہوتا ہے اور اسی لیے وہ ہمیشہ بارِ ثبوت دوسروں پر ڈالتے ہیں؛ جبکہ یہ فقہاے کرام پہلے سارا بار خود اٹھاتے ہیں اور اس کے باوجود انھیں حرمت کی دلیل نہ ملے تو وہ اباحت کے قائل ہو جاتے ہیں۔ ان فقہاے کرام کے نزدیک اباحتِ اصلیہ کا مفہوم یہ ہے اور یہ approach اور paradigm کا بالکل ہی بنیادی اختلاف ہے۔

کو بھی عہدِ رسالت کے ان 'کافروں' تک محدود سمجھتے ہیں جن پر رسول اللہ ﷺ نے خود حجت تمام کی۔ جہاد کے متعلق بیشتر احکام کو بھی انھوں نے اسی طرح آج کے لیے غیر متعلق کر دیا ہے۔ اگرچہ ابھی وہ یہ بات ماننے کے لیے تیار نہیں ہیں، لیکن ان کے نظریے اور اصولوں کا لازمی تقاضا ہے کہ وہ حدود سزاؤں کو بھی عہدِ رسالت تک محدود کر دیں۔[۲]

یہ صرف چند اصولی باتیں ہوئیں۔ تفصیلات اور بھی پیش کی جا سکتی ہیں۔ یہاں بحث یہ نہیں ہے کہ اس معاملے میں فقہاے کرام کا موقف 'صحیح' ہے یا غامدی صاحب کا۔ اس لیے غامدی صاحب کا دفاع کرنے والے ان کے موقف کی صحت کے لیے دلائل نہ دیں۔ بحث یہ ہے کہ غامدی صاحب کا موقف امت مسلمہ کے عمومی موقف سے 'مختلف' ہے۔ اس لیے امام رازی، شاہ ولی اللہ (م: ۱۷۶۲ء) یا دیگر ائمہ کے اقتباسات دے کر یہ ثابت کرنے کی کوشش نہ کریں کہ وہ بھی یہی کہتے تھے۔

اجتہاد فطرت کا تقاضا معلوم کرنے کے لیے یا شرعی حکم کے تعین کے لیے؟

غامدی صاحب کا تصورِ اجتہاد بھی متعلق فقہاے کرام کے موقف سے یکسر مختلف ہے اور یہاں بھی وہ ایک رائج اصطلاح کو نیا مفہوم پہنا کر التباس پیدا کر رہے ہیں۔

غامدی صاحب کے نزدیک "عقل و فطرت کی روشنی میں راے قائم کرنا" اجتہاد ہے، جبکہ فقہاے کرام کے نزدیک 'شرعی حکم' کو 'شریعت کے مآخذ' سے مستنبط کرنے کے لیے پوری کوشش صرف کرنے کا نام اجتہاد ہے۔ یہ معلوم حقیقت ہے کہ فقہاے کرام شرعی حکم کے لیے خطاب الشارع ضروری سمجھتے ہیں۔ نیز ان کے نزدیک شرعی حکم کے مآخذ بھی معلوم و متعین ہیں۔

---

[۲] اس نکتے کی وضاحت آگے الگ سے آ رہی ہے۔

دوسرا جوہری فرق یہ ہے کہ غامدی صاحب نے نص کے فہم اور اس کی تعبیر، یعنی 'بیان' کو 'اجتہاد' کے مفہوم سے خارج کیا ہے، جبکہ فقہاے کرام کے نزدیک یہ اجتہاد کا اولین اور بنیادی mode ہے۔ کسی بھی اصول فقہ کی کتاب میں 'بیان' کے مباحث دیکھے جاسکتے ہیں۔

اس لیے یہ معاملہ محض لفظی نزاع کا نہیں، بلکہ بنیادی تصور کے اختلاف کا ہے۔ باقی رہی ثمرہ کی بات، تو صرف اس ایک امر پر غور کریں کہ غامدی صاحب نے 'گنتی کے چند احکام' کے علاوہ 'باقی سب کچھ' انسانی عقل، بہ الفاظِ دیگر قانون سازوں اور ججز کی discretion، پر چھوڑ دیا ہے جبکہ فقہاے کرام اسی discretion کو شریعت کے اصولوں کی حدود میں رکھنا چاہتے ہیں۔ کسی بھی اصولِ قانون یا فلسفۂ قانون کی کتاب میں discretion پر بحث ملاحظہ کریں اور دیکھیں کہ بڑے بڑے فلاسفۂ قانون نے اس discretion کو محدود کرنے کے لیے کتنے جتن کیے ہیں اور غامدی صاحب اس دیو کو پھر سے آزاد کر دینا چاہتے ہیں![۳]

[۳] اس پہلو سے غامدی صاحب کے فکر میں ایک سخت تناقض بھی پیدا ہو جاتا ہے جس پر ہم غامدی صاحب کے تصورِ زکوۃ پر بحث میں واضح کریں گے۔

نواں باب

'چند احکام' کا مغالطہ

غامدی صاحب کا معروف موقف ہے کہ حکومت وسیاست سے متعلق شریعت نے بس چند احکام ہی دیے ہیں۔ بسا اوقات سورۃ الحج کی آیت ۴۱ کا حوالہ دے کر ان چند احکام کو 'بس چار احکام' تک محدود کر دیتے ہیں: نماز قائم کرنا، زکوۃ دینا، نیکی کا حکم دینا اور برائی سے روکنا۔[1]

سادہ فکری کا مسئلہ

یہ طریقِ کار غامدی صاحب کئی دوسری جگہوں پر بھی استعمال کرتے ہیں۔ مثلاً ایک جگہ سورۃ الأعراف کی آیت ۳۳ کا حوالہ دے کر[2] بہ اصرار اور بہ تکرار فرمایا کہ اللہ نے صرف پانچ کاموں سے روکا ہے: بے حیائی، گناہ، سرکشی، شرک اور اللہ پر جھوٹ باندھنا۔[3] دلچسپ بات یہ ہے کہ وہ اپنے سامنے بیٹھے نوجوانوں کو یہ نہیں بتاتے کہ اس آیت میں 'ٱلْفَوَٰحِشَ' کا لفظ آیا ہے، جو واحد نہیں بلکہ جمع ہے۔ نہ ہی وہ انھیں یہ بتاتے ہیں کہ اس کے بعد قرآن نے کہا ہے ﴿مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ (جو ان بے حیائی کے کاموں میں آشکارا ہوں اور جو چھپے ہوں، دونوں کو اللہ نے حرام کیا ہے)۔ نہ ہی وہ یہ بتاتے ہیں کہ فواحش سے کیا اردو اور برصغیر کے عرف والی 'بے حیائی' مراد

---

[1] ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ﴾

[2] ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّىَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْىَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾

[3] https://www.youtube.com/watch?v=S4919mvzabA (Last visited: 25 June 2024).

ہے یا ساتویں صدی عیسوی میں عرب معاشرے میں جن کاموں کا فواحش سمجھا جاتا تھا، یا یہ قرآن کی کوئی مستقل اصطلاح بن گئی ہے جس کا مفہوم قرآن اور سنت سے متعین کرنا ہو گا؟ پھر وہ یہ بھی نہیں بتاتے کہ جس لفظ (اَلْإِثْم) کا ترجمہ انھوں نے گناہ کیا ہے، ان کے استاذ امام کی تصریح کی رو سے اس کے مفہوم میں ’حق تلفی‘ شامل ہے اور یہ کہ یہ حق تلفی دو طرح کی ہے: اللہ کے حق کی عدم ادائیگی اور بندے کے حق کی عدم ادائیگی۔ نتیجتاً، یہ لفظ بھی ایک جامع اصطلاح بن گیا ہے جس میں وہ تمام کام شامل ہیں جن کی ممانعت شریعت کے نصوص یا عمومی اصولوں سے معلوم ہوتی ہے۔

مثال کے طور پر سود کا ذکر اس آیت میں نہیں ہے، نہ ہی ناپ تول میں کمی کا یہاں ذکر کیا گیا ہے، لیکن ہر کوئی جانتا ہے کہ یہ کام ’اَلْإِثْم‘ کے مفہوم میں شامل ہیں۔ یوں جنھیں وہ ’صرف پانچ‘ کام بتاتے ہیں، وہ در حقیقت سیکڑوں کاموں پر مشتمل ہیں لیکن غامدی صاحب کے متاثرین کا دھیان اس طرف نہیں جاتا اور یوں وہ سادہ فکری میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔

اس سادہ فکری کا ایک دلچسپ پہلو یہ ہوتا ہے کہ وہ ’اللہ پر جھوٹ باندھنے‘ سے مراد صرف یہ لیتے ہیں کہ جو کام اللہ نے حرام نہیں کیا اسے حرام قرار دیا جائے، حالانکہ بعینہ اسی طرح اللہ پر جھوٹ باندھنا یہ بھی ہے کہ جو کام اللہ نے حلال نہیں کیا اسے حلال قرار دیا جائے! خود قرآن نے سورۃ النحل، آیت ۱۱۶ میں تصریح کی ہے:

﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُواْ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾

اور اپنی زبانوں کے گھڑے ہوئے جھوٹ کی بنا پر یہ نہ کہو کہ فلاں چیز حلال ہے اور فلاں چیز حرام کہ اللہ پر جھوٹی تہمت لگاؤ۔ جو لوگ اللہ پر جھوٹی تہمت لگائیں گے وہ ہرگز فلاح نہیں پائیں گے۔ ان کے لیے چند روزہ عیش اور دردناک عذاب ہے۔

غور کیجیے کہ یہاں هَٰذَا حَلَٰلٌ کے جھوٹ کو هَٰذَا حَرَامٌ کے جھوٹ سے قبل ذکر کیا گیا ہے کیونکہ خواہشات کی پیروی کرنے والے لوگ اکثر تحریم کے بجائے تحلیل کے راستے سے گمراہ ہوتے ہیں۔ اباحیت پسندی اس دور کا سب سے بڑا فتنہ ہے۔ قرآن نے اہلِ کتاب، بالخصوص مسیحیوں، کی اس روش کا تذکرہ ان الفاظ میں کیا ہے ﴿وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ﴾ (سورة التوبة، آیت ۲۹)۔

پس جس طرح تحریم اللہ تعالیٰ کا اختیار ہے، اسی طرح تحلیل بھی اسی کا اختیار ہے۔ جو لوگ اللہ کے حرام کردہ کو حلال قرار دے رہے ہیں وہ وہی جرم کر رہے ہیں جو وہ لوگ کرتے ہیں جو اللہ کے حلال کردہ کو حرام کرتے ہیں۔

کیا واقعی یہ چند احکام ہیں؟

اب آیئے حکومت و سیاست کے 'چند احکام' کی طرف۔ کیا واقعی یہ محض 'چند احکام' ہیں؟ جن چار احکام کا ذکر کیا گیا ہے، انھی پر غور کریں۔ کیا نماز قائم کرنا بس ایک ہی سیدھا سادہ حکم ہے یا اس کا کوئی تفصیلی نظام اور ضابطہ ہو گا جو حکومت نے نافذ کرنا ہو گا؟ پھر زکوۃ کے نظام کی تفصیلات پر غور کریں۔ پھر نیکی کا حکم دینے اور برائی سے روکنے کی طرف آیئے۔ کیا واقعی بس دو مختصر سے، سادے سے احکام ہیں؟ معروف اور منکر میں کیا کچھ آتا ہے؟ صرف ایک مثال دیتا ہوں۔

مولانا اصلاحی نے سورة النحل کی آیت ۹۰ میں ﴿وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْيِ﴾ کو سورة بنی اسرائیل کی آیات ۳۲ تا ۳۷ میں مذکور تفصیلی نواہی سے منسلک کر کے یہ موقف اپنایا ہے کہ سورة بنی اسرائیل میں مذکور احکام نے سورة النحل میں مذکور اجمالی احکام کی تفصیل دی ہے۔ چنانچہ سورة بنی اسرائیل میں زنا سے روکا گیا جسے سورة النحل میں ٱلْفَحْشَآء کہا گیا تھا۔ پھر سورة بنی اسرائیل میں آگے پانچ مزید کاموں سے روکا گیا ہے جنھیں سورة النحل میں منکر کہا گیا تھا۔ یہ پانچ کام درج ذیل ہیں: قتل نفس، یتیم کا مال ہڑپ کر جانا، وعدے کی خلاف

ورزی، ناپ تول میں کمی اور دوسروں کے عیب تلاش کرنا۔ پھر سورۃ النحل میں اَلْبَغْی سے روکا گیا جبکہ سورۃ بنی اسرائیل میں زمین پر اکڑ کر چلنے کی ممانعت کی گئی۔[۴]

پھر ان پانچ کاموں کے علاوہ بھی بہت سارے منکرات ہیں جن کی روک تھام حکومت کا کام ہے اور بہت سارے معروفات ہیں جن کی ترویج کے لیے حکومت نے کام کرنا ہوگا۔ معاملہ صرف قصاص، حدود اور دیگر سزاوں تک ہی محدود نہیں ہے بلکہ سود کی حرمت، قمار بازی کی حرمت، جوے کی حرمت، اور بہت سارے ان کاموں پر حاوی ہے جنھیں غامدی صاحب 'قانونِ سیاست' کے بجاے 'قانونِ دعوت'، 'قانونِ معیشت'، 'حدود و تعزیرات' اور 'قانونِ جہاد' وغیرہ میں ذکر کرتے ہیں۔ یہ سارے کام امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے سادہ سے حکومتی فریضے کی تفصیل میں آتے ہیں۔ ان مقامات پر بھی غامدی صاحب ہر جگہ تسہیل کی کوشش میں سادہ فکری کو ترویج دیتے ہیں۔ چنانچہ کہیں 'سات آٹھ احکام'، کہیں 'پانچ چھے احکام' ذکر کرتے ہیں اور بس، حالانکہ ان میں ہر حکم کے کئی تفصیلی تقاضے ہوتے ہیں اور تفصیلی احکام بھی شریعت کا حصہ ہیں۔

اس لیے میں بار بار جوابی بیانیے والے دوستوں سے کہتا ہوں کہ جب یہ سارے کام مسلمانوں کی حکومت نے کرنے ہیں تو پھر وہ مسلمانوں میں بقول ان کے رائج 'روایتی بیانیے' پر تنقید کیسے کرسکتے ہیں؟ کاش ہمارے یہ سادہ فکری میں مبتلا دوست اس حقیقت کو سمجھ سکیں!

نظمِ اجتماعی اور فرد کے تعلق پر تین سوالات

جناب غامدی صاحب کا معروف موقف ہے، جس کا اظہار انھوں نے بارہا کیا ہے، کہ نظمِ اجتماعی مسلمانوں سے صرف دو دینی مطالبات کرسکتی ہے: نماز کا اہتمام اور زکوۃ کی ادائیگی۔ چنانچہ سورۃ

---

[۴] خود غامدی صاحب نے بھی ان آیات کے متعلق یہی موقف اپنایا ہے (میزان، ص ۲۰۶-۲۰۸)۔

التوبة، آیت ۵ میں 'فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمْۚ (تو ان کی راہ چھوڑ دو)' کی تاویل میں لکھتے ہیں:

اِس کے معنی یہ ہیں کہ ریاست اور قانون کی سطح پر ایمان و اسلام کے تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے اِس سے زائد کوئی مطالبہ کسی مسلمان سے نہیں کیا جا سکتا، اِس لیے کہ جب خدا نے اپنے پیغمبر کو خود اپنی حکومت میں اِس کی اجازت نہیں دی تو دوسروں کو کس طرح دی جا سکتی ہے۔[۵]

تاہم سورۃ الحج، آیت ۴۱، جہاں مسلمانوں کے نظمِ اجتماعی کے فرائض کا ذکر ہے، وہاں قرآن نے چار کاموں کی تصریح کی ہے:

﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُواْ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَنَهَوۡاْ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلۡأُمُورِ﴾

غامدی صاحب نے اس آیت کا یہ ترجمہ کیا ہے:

وہی کہ جن کو اگر ہم اِس سر زمین میں اقتدار بخشیں گے تو نماز کا اہتمام کریں گے اور زکوٰۃ ادا کریں گے اور بھلائی کی تلقین کریں گے اور برائی سے روکیں گے۔ (اللہ ضرور اُن کی مدد کرے گا) اور سب کاموں کا انجام تو اللہ ہی کے اختیار میں ہے۔

یہاں جو دو اضافی فرائض بیان کیے گئے ہیں، بھلائی کی تلقین اور برائی کی روک تھام، ان کی توضیح میں البیان میں غامدی صاحب نے واضح کیا ہے:

بھلائی کے لیے اصل میں 'مَعْرُوْف' اور برائی کے لیے 'مُنکَر' کا لفظ استعمال ہوا ہے، یعنی وہ چیزیں جنھیں پوری انسانیت بھلائی یا برائی کی حیثیت سے جانتی ہے۔[۶]

یہ جو بھلائی یا برائی کے کام ہیں جنھیں 'پوری انسانیت بھلائی یا برائی کی حیثیت سے جانتی ہے'، ان

---

[۵] البیان، ج۲، ص۳۲۶۔

[۶] ایضاً، ج۳، ۳۵۹۔

کے بارے میں مسلمانوں کا نظمِ اجتماعی اپنی ذمہ داری کیسے پوری کرے گا؟ اس کی توضیح اپنی میزان کے ’قانونِ دعوت‘ میں غامدی صاحب نے یوں کی ہے:

> یہ ذمہ داری، ظاہر ہے کہ بعض معاملات میں تبلیغ و تلقین کے ذریعے سے اور بعض معاملات میں قانون کی طاقت سے پوری کی جائے گی۔ پہلی صورت کے لیے جمعہ کا منبر ہے جو اِسی مقصد سے اربابِ حل و عقد کے لیے خاص کیا گیا ہے۔ دوسری صورت کے لیے پولیس کا محکمہ ہے جو مسلمانوں کی حکومت میں اِس ذمہ داری کو پورا کرنے کے لیے قائم کیا جاتا اور اپنے لیے متعین کردہ حدود کے مطابق اِس کام کو انجام دینے کے لیے ہمہ وقت سرگرم عمل رہتا ہے۔[7]

اپنی میزان کے ’قانونِ سیاست‘ میں مزید توضیح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

> بھلائی کی تلقین کرنے اور برائی سے روکنے کے لیے اللہ تعالیٰ کی ہدایت ہے کہ حکومت کی طرف سے کچھ لوگ اِس کام کے لیے باقاعدہ مقرر کیے جائیں۔۔۔ بعض جرائم کے لیے جو سزائیں شریعت میں مقرر کی گئی ہیں، وہ اِسی آیت کے حکم ’وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ‘ کی فرع ہیں۔[8]

گویا ان برائی کے کاموں پر، جنھیں ’پوری انسانیت برائی کی حیثیت سے جانتی ہے‘، سزائیں دینا بھی نظمِ اجتماعی کے فریضۂ نہی عن المنکر کے ضمن میں داخل ہیں۔

اب پہلا سوال یہ ہے کہ کیا اسی طرح نظمِ اجتماعی کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ ان بھلائی کے کاموں کو بھی لوگوں پر لازم ٹھہرانے کے لیے کچھ اقدامات کرے ”جنھیں پوری انسانیت بھلائی کی حیثیت سے جانتی ہے“؟ اگر نہیں، تو کیوں نہیں؟

---

[7] میزان، ص۵۵۷۔

[8] ایضاً، ص۴۹۱۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ اگر یہ اختیار صرف نہی عن المنکر کے ضمن میں سزاؤں تک بھی محدود ہو، اور امر بالعروف کے تحت بعض کاموں کے وجوب تک وسعت نہ بھی رکھتا ہو، تب بھی کیا نظمِ اجتماعی کے اختیار میں تیسرا کام نہیں آ گیا جبکہ غامدی صاحب سورة التوبة کی آیت ۵ سے استدلال کرتے ہوئے اس کے قائل ہیں کہ:

> ریاست اور قانون کی سطح پر ایمان و اسلام کے تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے اِس سے زائد کوئی مطالبہ کسی مسلمان سے نہیں کیا جا سکتا، اِس لیے کہ جب خدا نے اپنے پیغمبر کو خود اپنی حکومت میں اِس کی اجازت نہیں دی تو دوسروں کو کس طرح دی جا سکتی ہے؟[9]

تیسرا سوال یہ ہے کہ نہی عن المنکر کے ضمن میں سزاؤں کا اختیار ماننے کے بعد نظمِ اجتماعی 'لادین' کیسے رہ سکتا ہے؟

سوالات اور بھی ہیں، جیسے معروف اور منکر کے تصورات، یا نہی عن المنکر کے لیے 'پولیس' کا استعمال، وغیرہ، لیکن سر دست ہم ان سے صرفِ نظر کرتے ہیں۔[10]

انسان کا اصل مسئلہ اور انسان کا سب سے بڑا دشمن!

---

[9] البیان، ج۲، ص۳۲۶۔

[10] البیان میں بھی، اور میزان کے سابقہ ایڈیشنز میں بھی 'ریاست' کا لفظ کثرت سے استعمال ہوا ہے۔ البتہ میزان کے ۲۰۱۸ء کے ایڈیشن میں بہت سارے مقامات پر نظمِ اجتماعی کی ترکیب استعمال کی گئی ہے، جہاں پچھلے ایڈیشنز میں ریاست کی اصطلاح ہوتی تھی۔ دوستوں کو یاد ہو گا کہ ۲۰۱۶ء-۲۰۱۷ء میں فیس بک پر ریاست بطورِ شخص اعتباری پر ہم نے تفصیلی تنقید کی تھی۔ لگتا ہے کہ اس تنقید کا کچھ اثر غامدی صاحب نے قبول کیا ہوا ہے۔ تاہم اب بھی جگہ جگہ ریاست کی اصطلاح موجود ہے۔ مثلاً زکوٰۃ کے مصارف میں العاملین علیہا کی توضیح میں فرماتے ہیں: "یعنی ریاست کے تمام ملازمین کی خدمات کے معاوضے میں۔" (ص ۳۵۳) ابھی غامدی صاحب اور ان کے حلقے کو اس تصور کے متعلق بہت کچھ پڑھنے اور سمجھنے کی ضرورت ہے۔

نظم اجتماعی اور فرد کے تعلق کی بات آگئی ہے، تو غامدی صاحب کے مجلے اشراق کے مدیر محمد بلال صاحب کے نام دو عشرے قبل لکھا ایک خط یاد آیا۔ اس خط کا پس منظر یہ ہے کہ بلال صاحب نے جماعت اسلامی کی دینی فکر پر تنقید کرتے ہوئے اپنے اداریے میں لکھا تھا:

دین کے سادہ مطالعہ سے معلوم ہو جاتا ہے کہ انسان کا اصل مسئلہ کی ریاستی نظام کی تبدیلی نہیں، بلکہ اخروی کامیابی کا حصول ہے اور اس طرح انسان کا سب سے بڑا دشمن کوئی سیکولر حکمران نہیں بلکہ شیطان ہے۔[11]

اس پر میں نے عرض کیا کہ:

اگر پورا ریاستی نظام شیطانی پروگرام پر عمل کر رہا ہو اور کوئی ولی اللہ اخروی کامیابی، جو 'انسان کا اصل مسئلہ' ہے، حاصل کرنا چاہے تو کیا اس ریاستی نظام کی تبدیلی کے لیے کوشش کیے بغیر وہ اخروی کامیابی حاصل کر سکتا ہے؟ ٹھیک ہے، کوشش کے معاملے میں آپ کو جماعتِ اسلامی کے طریق کار سے اختلاف ہو سکتا ہے مگر میرا سوال یہ ہے کہ کیا اخروی کامیابی بغیر اس کوشش کے حاصل ہو سکتی ہے؟

یہ بھی تسلیم کہ انسان کا سب سے بڑا دشمن شیطان ہے، مگر کیا سیکولر ازم شیطان کا سب سے بڑا حربہ نہیں ہے؟ کیا سیکولر حکومت شیطان کی ایجنٹ اور بذات خود شیطان نہیں ہوتی؟ کیا دین و دنیا کی تفریق کرنے والا، دین کو پرائیویٹ معاملہ بنانے والا اور اجتماعی امور میں شیطان کی پیروی کرنے والا اور شیطان کا نظام نافذ کرنے والا خود بہت بڑا شیطان نہیں ہے؟ اور کیا اس طرح وہ "انسان کا سب سے بڑا دشمن" نہیں ہے؟[12]

[11] محمد بلال، اداریہ، ماہنامہ اشراق، فروری ۲۰۰۰ء، ص ۲۔

[12] محمد مشتاق احمد، مکتوب، ماہنامہ اشراق، اپریل ۲۰۰۱ء، ص ۴۳۔

دسواں باب

اسلام اور ریاست: غامدی صاحب کے ’جوابی بیانیے‘ کی حقیقت

۲۲ جنوری ۲۰۱۵ء کو روزنامہ جنگ نے ’اسلام اور ریاست: ایک جوابی بیانیہ‘ کے عنوان سے جناب غامدی کا ایک کالم شائع کیا۔[1] اس ’جوابی بیانیے‘ کے ذریعے غامدی صاحب نے نہ صرف ’دہشت گردی‘ کو مذہبی تصورات کے ساتھ جوڑا، بلکہ دہشت گردی پر تنقید میں آگے بڑھ کر اسلامی قانون کے مسلّمہ اصولوں اور مسلمانوں کی علمی روایت کے اساسی تصورات ہی کی نفی کر دی۔[2] بعض علماے کرام نے ان کے جواب میں مختصر تحریریں لکھیں،[3] لیکن ضرورت اس امر کی تھی کہ غامدی صاحب کے اس جوابی بیانیے کا پس منظر پیش کیا جائے کیونکہ راقم کی ناقص

---

[1] یہ مضمون اب غامدی صاحب کی کتاب مقامات میں شامل ہے: ص ۱۹۲-۲۰۸۔

[2] روزنامہ جنگ میں ہی ۲۱ فروری ۲۰۱۵ء کو ’ریاست اور حکومت‘ اور ۶ مارچ ۲۰۱۵ء کو ’خلافت‘ کے عنوان سے غامدی صاحب کے کالم شائع ہوئے۔ یہ دونوں کالم ’جوابی بیانیہ‘ کی توسیع و توضیح تھے۔

[3] غامدی صاحب کے اس مضمون پر پہلا جواب مفتی محمد تقی عثانی کی طرف سے ’اسلام اور ریاست‘ کے زیرِ عنوان روزنامہ جنگ میں ۲۶ جنوری ۲۰۱۵ء کو شائع ہوا۔ اس کے بعد شائع ہونے والے مضامین میں چند اہم مضامین یہ ہیں: ڈاکٹر انیس احمد، ’اسلام اور ریاست پر ایک معروضی نظر‘، روزنامہ جنگ، ۷ فروری ۲۰۱۵ء؛ مولانا زاہد الراشدی، ’اسلام اور ریاست‘ روزنامہ اسلام، ۷، ۸، ۹ فروری ۲۰۱۵ء؛ مفتی منیب الرحمن، ’اسلام اور حکومت‘، روزنامہ دنیا، ۲۸ فروری ۲۰۱۵ء؛ حامد کمال الدین ’مسلم وحدت: مابین فقہائے اسلام اور غامدی‘، ماہنامہ میثاق، مارچ ۲۰۱۵ء، ص ۸۵-۹۴؛ ڈاکٹر زاہد صدیق مغل، ’متبادل بیانیہ ”اصل بیانیے“ کی روشنی میں‘، ماہنامہ الشریعہ، اپریل ۲۰۱۵ء، ص ۴۶-۵۳ اور مئی ۲۰۱۵ء ص ۲۶-۳۴۔

رائے میں اس پس منظر کی وضاحت کے بغیر اس کی درست تفہیم ممکن نہیں ہے۔ اس باب میں اس جوابی بیانیے کا پس منظر اسی مقصد سے پیش کیا جا رہا ہے۔

آزادی سے قبل اسلامی سیاسی نظام کی بحث

۱۹۳۰ء کی دہائی میں جب برصغیر میں آزادی کی تحریک ایک اہم مرحلے میں داخل ہو گئی تھی، مولانا مودودی نے ماہنامہ ترجمان القرآن میں مضامین کا ایک اہم سلسلہ شروع کیا جو بعد میں کتابی صورت میں مسلمان اور موجودہ سیاسی کشمکش کے عنوان سے شائع کیے گئے۔[۴] اس سلسلۂ مضامین میں نہ صرف مسلمانانِ ہند کے عملی سیاسی مسائل پر بحث تھی، بلکہ سیاست و ریاست کے اہم موضوعات پر اسلامی اصولی مباحث بھی شامل تھے۔ یہ نظری بحث جلد ہی عملی جدوجہد میں تبدیل ہو گئی جب ۲۶ اگست ۱۹۴۱ء کو جماعتِ اسلامی کا قیام عمل میں لایا گیا۔[۵] جماعت اسلامی میں آنے سے قبل مولانا اصلاحی کا موقف متحدہ قومیت کے نظریے سے قریب تھا، جس پر مولانا مودودی نے تنقید کی،[۶] لیکن جب جماعتِ اسلامی کا قیام عمل میں لایا گیا، تو مولانا اصلاحی ابتدا سے ہی اس کا حصہ بن گئے تھے۔ اگلے تقریباً ڈیڑھ عشرے تک وہ جماعتِ اسلامی کا حصہ رہے[۷] اور

---

[۴] یہ کتاب اب تحریکِ آزادی ہند اور مسلمان کے عنوان سے شائع ہوتی ہے۔

[۵] جماعت اسلامی کی تاسیسی اور فکری پس منظر کی کے لیے دیکھیے: سید ابوالاعلیٰ مودودی، تحریک اسلامی ایک تاریخ، ایک داستان، مرتب: خورشید احمد (لاہور: منشورات، ۲۰۱۳)۔

[۶] اس دور میں مولانا اصلاحی نے مدرسۃ الاصلاح کے ماہنامہ الاصلاح میں کچھ تحریریں لکھیں جن پر مولانا مودودی نے ماہنامہ ترجمان القرآن میں نقد کیا۔ دیکھیے: ترجمان القرآن، اکتوبر، نومبر، دسمبر ۱۹۳۸ء، ص ۲۰-۲۲، مشمولہ: سید ابوالاعلیٰ مودودی، تحریک آزادی ہند اور مسلمان (لاہور: اسلامک پبلی کیشنز، ۲۰۱۴ء)، ج ۱، ص ۱۵۳-۱۵۵۔

[۷] مولانا اصلاحی مختلف اوقات میں جماعت کے اہم ذمہ داریوں پر رہے۔

اس کے نظم کا حصہ بن کر عملی سیاسی جدوجہد میں بھی شریک رہے[۸] اور سیاست، ریاست اور قانون کے بعض اہم موضوعات پر مضامین اور کتب بھی لکھیں۔[۹] نیز آپ نے مولانا مودودی اور جماعتِ اسلامی کے دفاع میں کتابیں بھی لکھیں۔[۱۰] مولانا اصلاحی کا درج ذیل اقتباس اسلام اور ریاست کے تعلق پر ان کے موقف کی توضیح کے لیے کافی ہے:

> انسانی قانون کے قانون ہونے کا تمام تر انحصار اس بات پر ہے کہ اس کو شیخِ قبیلہ یا بزرگِ خاندان کی منظوری حاصل ہے، یا کسی عدالت نے اس پر عمل کیا ہے، یا کسی حکومت نے اس کو تسلیم کیا ہے۔۔۔ برعکس اس کے اسلامی قانون کی قانونیت ان چیزوں میں سے کسی چیز کی بھی محتاج نہیں ہے۔ وہ بہر حال قانون ہے کوئی عدالت اسے مانے یا نہ مانے، اور کوئی حکومت اسے تسلیم کرے یا نہ کرے۔ وہ اس کائنات کے حقیقی مالک اور حکمران کا قانون

---

۸ ۱۹۴۸ء کے دستوری مہم کے دوران مولانا مودودی کے ساتھ سیفٹی ایکٹ کے تحت گرفتار ہوئے اور اٹھارہ ماہ تک قید میں رہے، تفصیل کے لیے دیکھیے: "مولانا مودودی اور ان کے رفقا کی نظر بندی" ماہنامہ ترجمان القرآن، ستمبر ۱۹۴۹ء، ۳۶-۶۱۔ ۱۹۵۳ء کی تحریک ختم نبوت میں بھی گرفتار ہوئے۔ مولانا اصلاحی کی وفات پر تحریر میں غامدی صاحب نے ذکر کیا ہے کہ مولانا اصلاحی نے ۱۹۵۱ء کے انتخابات میں جماعتِ اسلامی کی جانب سے حصہ لیا۔ "امین احسن"، مقامات، ص ۹۵۔

۹ اس دور کی مولانا اصلاحی کی بعض اہم تحریرات یہ ہیں: دعوتِ دین اور اس کا طریقِ کار، اسلامی قانون کی تدوین، پاکستانی عورت دوراہے پر (بعد میں یہ کتاب اسلامی معاشرے میں عورت کا مقام کے عنوان سے شائع کی جاتی رہی)۔ غالباً اس پہلو سے ان کا سب سے اہم کام 'اسلامی ریاست' کے عنوان سے ان کی کتاب ہے جس کے کچھ اجزا ترجمان القرآن میں پہلے ۱۹۴۹ء-۱۹۵۰ء میں اور پھر ۱۹۵۶ء-۱۹۵۷ء میں شائع ہوئے اور بعد میں انھیں کتابی صورت دی گئی۔

۱۰ دیکھیے: تنقیدات (لاہور: اسلامک پبلی کیشنز، ۱۹۸۴ء) اور توضیحات (لاہور: اسلامک پبلی کیشنز، ۱۹۷۹ء)۔

ہے۔ اگر کوئی عدالت یا حکومت اس کو تسلیم نہیں کرتی تو اس کے تسلیم نہ کرنے سے اس کی قانونیت متاثر نہیں ہوتی، بلکہ خود وہ عدالت یا حکومت نافرمانی اور بغاوت کی مجرم ٹھہرتی ہے۔ چنانچہ قرآن مجید میں فرمایا ہے: وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ (اور جو اللہ کے اتارے ہوئے قانون کے مطابق فیصلہ نہ کریں تو وہی لوگ نافرمان ہیں)۔"[11]

مولانا اصلاحی کی جماعتِ اسلامی سے علیحدگی کا سبب یہ نہیں تھا کہ اسلام اور سیاست کے متعلق آپ کا اصولی موقف تبدیل ہو گیا ہو، بلکہ اختلاف کا تعلق جماعت کے امیر کے اختیارات اور مناسب تیاری سے قبل انتخابی سیاست میں شرکت کے فیصلے سے تھا۔[12]

---

[11] مولانا امین احسن اصلاحی، جدید اسلامی ریاست میں قانون سازی اور مسائل (لاہور: دار التذکیر، ۲۰۰۵ء)، ص ۱۶-۱۷۔ اصلاً یہ اقتباس مولانا اصلاحی کی کتاب اسلامی قانون کی تدوین سے لیا گیا ہے جو ان محاضرات پر مشتمل تھی جو مولانا اصلاحی نے قانون دانوں کو دیے تھے۔

[12] مولانا اصلاحی نے اس موقع پر مولانا مودودی کے ساتھ جو خط کتابت کی، اس کی تفصیل کے لیے دیکھیے: مقالاتِ اصلاحی (لاہور: فاران فاؤنڈیشن، ۱۹۹۱)، ج ۱، ص ۵۱-۷۸۔ مولانا اصلاحی کی جماعتِ اسلامی سے علیحدگی پر جناب غامدی کے علاوہ ڈاکٹر اسرار احمد (م: ۲۰۱۰ء) نے بھی اپنے مخصوص انداز میں لکھا ہے۔ تاہم ماچھی گوٹھ بحران میں امیر جماعت اسلامی اور شوریٰ کے اختلافات کو اعتدال پر لانے کے لیے جو مجلس مشاورت بنائی گئی تھی، پروفیسر خورشید احمد (پ: ۱۹۳۲ء) اس کے رکن تھے اور وہ لکھتے ہیں: "اس حقیقت کی نشان دہی مطلوب ہے کہ ان اختلافات کا تعلق تصور دین اور تحریک کے بنیادی پیغام اور طریق کار سے نہ تھا۔" (ترجمان القرآن، اپریل ۱۹۹۸ء، ۴۷)۔ مزید لکھتے ہیں: "وہ کم سے کم اس وقت فی نفسہ جماعت کی جانب سے قومی انتخابی عمل میں شرکت کے مخالف نہ تھے۔ مولانا اصلاحی کا صرف یہ اصرار تھا کہ مناسب تیاری کے لیے وقت درکار ہے اور ابھی زمین اتنی تیار نہیں ہے کہ اس عمل کے ذریعے مطلوبہ نتائج حاصل کیے جا سکیں۔" (ایضاً، ۴۸) جماعت میں امیر کے اختیارات اور انتخابات میں تدبیر سے متعلق مولانا اصلاحی کے اختلاف کی روداد بھی متذکرہ مضمون

اس کے نظم کا حصہ بن کر عملی سیاسی جدوجہد میں بھی شریک رہے[8] اور سیاست، ریاست اور قانون کے بعض اہم موضوعات پر مضامین اور کتب بھی لکھیں۔[9] نیز آپ نے مولانا مودودی اور جماعتِ اسلامی کے دفاع میں کتابیں بھی لکھیں۔[10] مولانا اصلاحی کا درج ذیل اقتباس اسلام اور ریاست کے تعلق پر ان کے موقف کی توضیح کے لیے کافی ہے:

> انسانی قانون کے قانون ہونے کا تمام تر انحصار اس بات پر ہے کہ اس کو شیخِ قبیلہ یا بزرگِ خاندان کی منظوری حاصل ہے، یا کسی عدالت نے اس پر عمل کیا ہے، یا کسی حکومت نے اس کو تسلیم کیا ہے۔۔۔ برعکس اس کے اسلامی قانون کی قانونیت ان چیزوں میں سے کسی چیز کی بھی محتاج نہیں ہے۔ وہ بہر حال قانون ہے کوئی عدالت اسے مانے یا نہ مانے، اور کوئی حکومت اسے تسلیم کرے یا نہ کرے۔ وہ اس کائنات کے حقیقی مالک اور حکمران کا قانون

---

[8] ۱۹۴۸ء کے دستوری مہم کے دوران مولانا مودودی کے ساتھ سیفٹی ایکٹ کے تحت گرفتار ہوئے اور اٹھارہ ماہ تک قید میں رہے، تفصیل کے لیے دیکھیے: "مولانا مودودی اور ان کے رفقا کی نظر بندی" ماہنامہ ترجمان القرآن، ستمبر ۱۹۴۹، ۳۶-۶۱۔ ۱۹۵۳ء کی تحریک ختم نبوت میں بھی گرفتار ہوئے۔ مولانا اصلاحی کی وفات پر تحریر میں غامدی صاحب نے ذکر کیا ہے کہ مولانا اصلاحی نے ۱۹۵۱ء کے انتخابات میں جماعتِ اسلامی کی جانب سے حصہ لیا۔ "امین احسن"، مقامات، ص ۹۵۔

[9] اس دور کی مولانا اصلاحی کی بعض اہم تحریرات یہ ہیں: دعوتِ دین اور اس کا طریقِ کار، اسلامی قانون کی تدوین، پاکستانی عورت دوراہے پر (بعد میں یہ کتاب اسلامی معاشرے میں عورت کا مقام کے عنوان سے شائع کی جاتی رہی)۔ غالباً اس پہلو سے ان کا سب سے اہم کام 'اسلامی ریاست' کے عنوان سے ان کی کتاب ہے جس کے کچھ اجزا ترجمان القرآن میں پہلے ۱۹۴۹ء-۱۹۵۰ء میں اور پھر ۱۹۵۶ء-۱۹۵۷ء میں شائع ہوئے اور بعد میں انھیں کتابی صورت دی گئی۔

[10] دیکھیے: تنقیدات (لاہور: اسلامک پبلی کیشنز، ۱۹۸۴ء) اور توضیحات (لاہور: اسلامک پبلی کیشنز، ۱۹۷۹ء)۔

ہے۔ اگر کوئی عدالت یا حکومت اس کو تسلیم نہیں کرتی تو اس کے تسلیم نہ کرنے سے اس کی قانونیت متاثر نہیں ہوتی، بلکہ خود وہ عدالت یا حکومت نافرمانی اور بغاوت کی مجرم ٹھہرتی ہے۔ چنانچہ قرآن مجید میں فرمایا ہے: وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ (اور جو اللہ کے اتارے ہوئے قانون کے مطابق فیصلہ نہ کریں تو وہی لوگ نافرمان ہیں)۔"[11]

مولانا اصلاحی کی جماعتِ اسلامی سے علیحدگی کا سبب یہ نہیں تھا کہ اسلام اور سیاست کے متعلق آپ کا اصولی موقف تبدیل ہو گیا ہو، بلکہ اختلاف کا تعلق جماعت کے امیر کے اختیارات اور مناسب تیاری سے قبل انتخابی سیاست میں شرکت کے فیصلے سے تھا۔[12]

---

[11] مولانا امین احسن اصلاحی، جدید اسلامی ریاست میں قانون سازی اور مسائل (لاہور: دار التذکیر، ۲۰۰۵ء)، ص ۱۶-۱۷۔ اصلاً یہ اقتباس مولانا اصلاحی کی کتاب اسلامی قانون کی تدوین سے لیا گیا ہے جو ان محاضرات پر مشتمل تھی جو مولانا اصلاحی نے قانون دانوں کو دیے تھے۔

[12] مولانا اصلاحی نے اس موقع پر مولانا مودودی کے ساتھ جو خط کتابت کی، اس کی تفصیل کے لیے دیکھیے: مقالاتِ اصلاحی (لاہور: فاران فاؤنڈیشن، ۱۹۹۱)، ج ۱، ص ۵۱-۷۸۔ مولانا اصلاحی کی جماعتِ اسلامی سے علیحدگی پر جناب غامدی کے علاوہ ڈاکٹر اسرار احمد (م: ۲۰۱۰ء) نے بھی اپنے مخصوص انداز میں لکھا ہے۔ تاہم ماچھی گوٹھ بحران میں امیر جماعت اسلامی اور شوریٰ کے اختلافات کو اعتدال پر لانے کے لیے جو مجلس مشاورت بنائی گئی تھی، پروفیسر خورشید احمد (پ: ۱۹۳۲ء) اس کے رکن تھے اور وہ لکھتے ہیں: "اس حقیقت کی نشان دہی مطلوب ہے کہ ان اختلافات کا تعلق تصور دین اور تحریک کے بنیادی پیغام اور طریق کار سے نہ تھا۔" (ترجمان القرآن، اپریل ۱۹۹۸ء، ۴۷)۔ مزید لکھتے ہیں: "وہ کم سے کم اس وقت فی نفسہ جماعت کی جانب سے قومی انتخابی عمل میں شرکت کے مخالف نہ تھے۔ مولانا اصلاحی کا صرف یہ اصرار تھا کہ مناسب تیاری کے لیے وقت درکار ہے اور ابھی زمین اتنی تیار نہیں ہے کہ اس عمل کے ذریعے مطلوبہ نتائج حاصل کیے جاسکیں۔" (ایضاً، ۴۸) جماعت میں امیر کے اختیارات اور انتخابات میں تدبیر سے متعلق مولانا اصلاحی کے اختلاف کی روداد بھی متذکرہ مضمون

اقامتِ دین اور غلبۂ دین کے متعلق مولانا اصلاحی کا موقف

جماعتِ اسلامی سے الگ ہونے کے بعد بھی مولانا اصلاحی نے نظری طور پر اسلام اور سیاست کے تعلق پر مولانا مودودی کے موقف کے ساتھ کسی جوہری اختلاف کا اظہار نہیں کیا اور عملی طور پر بھی کچھ عرصے تک مولانا اصلاحی نے پاکستانی ریاستی قوانین کی 'اسلام کاری' (Islamization) کی جدوجہد میں حصہ لیا۔ انھوں نے اس مقصد کے لیے کام نہ صرف انفرادی سطح پر،[۱۳] بلکہ ریاستی ادارے کا حصہ بن کر بھی کیا۔ پاکستان کا پہلا آئین ۲۳ مارچ ۱۹۵۶ء کو نافذ کیا گیا۔ اس آئین میں یہ اعلان کیا گیا تھا کہ پاکستان میں اسلامی احکام سے متصادم کوئی قانون نہیں بنایا جائے گا، نیز رائج الوقت تمام قوانین کو اسلامی احکام کے ساتھ ہم آہنگ کیا جائے گا۔ اس مقصد کے لیے پارلیمان کی رہنمائی اور معاونت کے لیے ۲۲ مارچ ۱۹۵۷ء کو ایک کمیشن کا

میں موجود ہے۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے: میاں طفیل محمد، مشاہدات (لاہور: ادارہ معارف اسلامی، ۲۰۰۱ء)، ص ۲۲۸-۲۳۶۔

[۱۳] انفرادی طور پر اس دور میں مولانا اصلاحی کا ایک اہم کام عائلی کمیشن رپورٹ پر تبصرہ تھا۔ یہ تبصرہ پہلے ترجمان القرآن کے تین شماروں – ستمبر، اکتوبر اور نومبر ۱۹۵۶ء – میں شائع ہوا۔ بعد میں اسے کتابی صورت میں بھی شائع کیا گیا (لائل پور: ملک غلام علی خان، ۱۹۶۰ء)۔ اس کمیشن نے پاکستان میں عائلی قوانین میں دوررس تبدیلیوں کی سفارشات کی تھیں۔ مولانا اصلاحی نے اپنے تبصرے میں نہ صرف کمیشن کی سفارشات بلکہ اس کے ارکان کے مبلغ علم اور ان کے اصولی منہج کی بھی حقیقت کھول کر رکھ دی تھی۔ واضح رہے کہ کمیشن کے واحد عالم رکن مولانا احتشام الحق تھانوی (م: ۱۹۸۰ء) نے بھی اس رپورٹ پر تفصیلی اختلافی نوٹ لکھا تھا اور اسے انگریزی ترجمے سمیت رپورٹ کا حصہ بنایا تھا۔ اس وقت تو اس رپورٹ کو سرد خانے میں رکھ دیا گیا، لیکن بعد میں مارشل لا کے دوران جنرل ایوب خان (م: ۱۹۷۴ء) نے اس رپورٹ کی بعض سفارشات کو مسلم عائلی قوانین آرڈی نینس ۱۹۶۱ء کی صورت میں نافذ کیا۔ غامدی صاحب نے اپنے استاذ امام کے برعکس اس آرڈی نینس کی بعض دفعات کے دفاع میں قلم اٹھایا ہے۔

قیام عمل میں لایا گیا اور مولانا اصلاحی کو اس کا رکن بنایا گیا۔[14] کمیشن نے کچھ عرصہ کام کیا لیکن اکتوبر 1958ء میں جنرل ایوب خان نے مارشل لا نافذ کر کے آئین کو معطل کر دیا، تو یہ کمیشن بھی ختم ہو گیا۔[15]

مولانا مودودی کے تصورِ دین پر تنقید

اسلام اور سیاست کے موضوع پر مولانا مودودی کے زاویۂ نظر سے مولانا اصلاحی نے تو نہیں، لیکن بعض دیگر اہلِ علم نے اختلاف کیا مگر یہ اختلاف زیادہ تر اسلوب پر گرفت یا ترجیحات کے تعین کے بارے میں تھا۔[16] البتہ مولانا وحید الدین خاں (م:۲۰۲۱ء) کی تنقید کی نوعیت مختلف تھی۔ انھوں نے مولانا مودودی کے 'سیاسی اسلام' کو 'تعبیر کی غلطی' قرار دے کر ان کے تصورِ دین کو ہی ہدف بنایا۔[17] جناب غامدی خود کچھ عرصہ جماعتِ اسلامی سے وابستہ رہے۔ پھر کچھ گفتہ

---

[14] سپریم کورٹ کے جسٹس محمد شریف (م:۲۰۰۹ء) کو اس کا چیئرمین بنایا گیا۔ اس کمیشن کے دس ارکان میں مولانا اصلاحی کے علاوہ مولانا ظفر احمد انصاری، اے کے بروہی اور غلام احمد پرویز بھی شامل تھے۔

[15] تفصیل کے لیے دیکھیے: ڈاکٹر اکرام الحق یاسین، اسلامی نظریاتی کونسل: ادارہ جاتی پس منظر اور کارکردگی (اسلام آباد: اسلامی نظریاتی کونسل، ۲۰۱۶ء)، حصۂ اول، ص ۱۵۱-۱۵۶۔ تقریباً چار سال بعد جب ایوب خان نے جون ۱۹۶۲ء میں نیا آئین دیا، تو اس میں اس کمیشن کی جگہ 'اسلامی نظریے کی مشاورتی کونسل' قائم کی گئی۔ ۱۴ اگست ۱۹۷۳ء سے نافذ تیسرے آئین میں اس کونسل کو اسلامی نظریاتی کونسل کا نام دیا گیا ہے۔

[16] اس پہلو سے سب سے اہم تنقید غالباً مولانا ابو الحسن علی ندوی (م:۱۹۹۹ء) کی کتاب عصر حاضر میں دین کی تفہیم و تشریح (لکھنؤ: دار عرفات، ۱۹۸۰ء) ہے۔

[17] وحید الدین خاں، تعبیر کی غلطی (نئی دہلی: مکتبۃ الرسالہ، ۱۹۹۳ء)۔ پہلی بار یہ کتاب ۱۹۶۳ء میں شائع ہوئی تھی۔ اس کتاب میں خان صاحب کا دعوی یہ ہے کہ انھوں نے اسلاف امت کے دفاع میں کتاب لکھی ہے، حالانکہ وہ خود اسلاف کو بہت برے طریقے سے تنقید کا نشانہ بناتے رہے، اس دعوے کے تجزیے کے لیے دیکھیے: مراد علوی، ''اسلام امت کا دفاع: دعوے دار''، ماہنامہ ترجمان القرآن، ستمبر 2019ء، ص

اور کچھ ناگفتہ وجوہات کی بنا پر ان کا جماعتِ اسلامی کے ساتھ تعلق ختم ہو گیا۔[18]

۹۷-۱۰۴۔ اس کتاب علمی تجزیے کے لیے دو مزید کتابیں یہ ہیں: سید حامد علی، قرآنی اصطلاحات اور علماء سلف و خلف (نئی دہلی: مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز، ۱۹۸۸ء)؛ رضی الاسلام ندوی، اقامتِ دین اور نفاذِ شریعت (نئی دہلی: مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشر، ۲۰۱۲ء)۔

[18] اپنی کتاب مقامات میں 'قافلہ در قافلہ' کے عنوان سے مضمون میں غامدی صاحب نے جماعتِ اسلامی میں شمولیت اور پھر علیحدگی کی داستان ان الفاظ میں بیان کی ہے:

> اُس زمانے میں مولانا سید ابو الاعلیٰ صاحب مودودی کی خدمت میں بھی اکثر حاضر ہونے کا موقع ملتا تھا۔ ایک روز ملاقات کے لیے گیا تو اس کام کا بھی ذکر ہوا۔ مولانا نے تفصیلات پوچھیں، رفقا سے تعارف حاصل کیا، میں نے اپنی مشکلات بتائیں، وہ موانع بیان کیے جو کام میں تعطل کا باعث بن جاتے تھے اور اُن سے سرپرستی کی درخواست کی۔ مولانا نے میری یہ درخواست ازراہ عنایت قبول فرمالی۔ چنانچہ اُن کی ہدایت کے مطابق ادارے کے لیے میرے اور مولانا کے نام سے ایک مشترک اکاؤنٹ اچھرہ کے حبیب بنک میں کھولا گیا جس میں مولانا نے اپنی جیب سے ماہانہ ایک ہزار روپے جمع کرانے شروع کر دیے۔ احمد بلاک سے ہم لوگ مولانا کے گھر کے پاس اُنھی کی دی ہوئی ایک عمارت ا۔اے ذیلدار پارک اچھرہ میں منتقل ہو گئے۔ مولانا کا خیال تھا کہ اِسے "ادارۂ معارف اسلامی" کی ایک شاخ یا ایک نئے ادارے کی حیثیت سے منظم کیا جائے گا۔ اِس سے پہلے مولانا ہی کے ایما سے میں "جماعت اسلامی" کا رکن بن چکا تھا، لیکن مولانا کا یہ فیصلہ جماعت کے بعض بزرگوں کو پسند نہیں آیا۔ چنانچہ ایک مہم شروع ہوئی اور سات آٹھ مہینے کے بعد ہی میں نے محسوس کر لیا کہ اِن حالات میں یہاں رہ کر کام کرنا ممکن نہ ہو گا۔ جماعت کی یہ خواہش بھی اسلم سلیمی صاحب نے مجھ تک پہنچا دی تھی کہ ادارہ جس عمارت میں قائم ہے، اُسے وہ الیکشن کا دفتر بنانا چاہتی ہے۔ یہ صورت حال بتا رہی تھی کہ ہمیں کیا کرنا چاہیے۔ لہٰذا ہم نے مشورہ کیا، مولانا سے اجازت چاہی اور چودھری الیاس احمد کی دعوت پر لاہور کے قریب ہی واقع اُن کے گاؤں مرید کے منتقل ہونے کا فیصلہ کر لیا۔ ۱۹۷۶ء کے آخر میں ہم یہاں پہنچے اور ۱۱ر جنوری ۱۹۷۷ کو جماعت اسلامی پنجاب کے امیر مولانا فتح محمد صاحب کا ایک خط موصول ہوا جس میں اُنھوں نے مطلع کیا تھا کہ جماعت سے میری رکنیت ختم کر دی گئی ہے۔ یہ ایک دو سطروں کی تحریر تھی جس میں بغیر کوئی وجہ بتائے فیصلہ سنا دیا گیا تھا کہ میں اب جماعت کا رکن نہیں رہا۔ میاں طفیل محمد صاحب اُس زمانے میں جماعت اسلامی پاکستان کے امیر تھے۔ میں

اتمامِ حجت اور تاویل کی غلطی

۱۹۸۰ء کی دہائی کے وسط میں جناب غامدی نے 'نبی اور رسول' کے عنوان سے ایک مضمون لکھا جو اس وقت میزان حصۂ اول میں شائع کیا گیا۔[۱۹] یہ مضمون دراصل مولانا اصلاحی کے تصور 'اتمامِ حجت' کی توضیح پر مبنی تھا اور اس میں انھوں نے مولانا اصلاحی کی طرح یہ قرار دیا تھا کہ رسول کے لیے غلبہ ضروری ہوتا ہے جبکہ نبی کے لیے ضروری نہیں ہوتا۔

تاہم یہ بات اہم ہے کہ جس وقت غامدی صاحب نے نبی اور رسول والا مضمون لکھا، تو اس وقت مولانا اصلاحی ہی کی طرح غامدی صاحب نے بھی مولانا مودودی کے تصورِ دین سے کسی خاص اختلاف کا اظہار نہیں کیا، بلکہ اس زمانے کی ان کی تحریرات میں عموماً مولانا مودودی کے تصورِ دین ہی کی جھلک نظر آتی ہے۔[۲۰]

نے اُن کے نام خط لکھا اور اِس فیصلے کے وجوہ معلوم کرنا چاہے، مگر اِس کا کوئی جواب مجھے کبھی نہیں دیا گیا۔ (مقامات، ص ۳۵-۳۶)۔

دوسری جانب سے اس معاملے کو کچھ مختلف انداز میں بیان کیا جاتا ہے، لیکن اس پر بحث اس باب کے موضوع سے باہر ہے۔

[۱۹] میزان، حصۂ اول، ص ۲۱۔ بعد میں بھی انھوں نے متعدد مواقع پر مختلف انداز اور اسلوب میں اس تصور کی توضیح کی ہے۔ یہ تصور ان کے 'جوابی بیانیے' کے لیے بنیاد کی حیثیت رکھتا ہے۔

[۲۰] ڈاکٹر ممتاز احمد (م: ۲۰۱۶ء) نے ۱۷ اپریل ۱۹۷۵ء کو غامدی صاحب سے ایک انٹرویو لیا تھا جس میں غامدی صاحب نے بڑی قطعیت کے ساتھ فرمایا تھا: "مجھے مولانا کی تعبیر دین سے اتفاق ہے لیکن یہ تعبیر دین میں نے مولانا مودودی سے نہیں سیکھی بلکہ قرآن و حدیث کے آزادانہ مطالعہ سے براہ راست حاصل کی ہے۔ بعد میں مولانا مودودی کی تصنیفات پڑھیں تو معلوم ہوا کہ مولانا بھی دین تو [کذا: کو] اسی طرح سمجھے ہیں جیسا کہ میں نے سمجھا ہے۔" ممتاز احمد، دینی مدارس: روایت اور تجدید علماء کی نظر میں (اسلام آباد: ایمل پبلشر، ۲۰۱۲ء)، ص ۷۳۔ غامدی صاحب نے خود کو مولانا مودودی کی فکر سے وابستہ کرنے کے لیے نہایت خطرناک اور

البتہ ۱۹۹۰ء کی دہائی تک جاتے جاتے انھوں نے مولانا مودودی کے تصورِ دین اور بالخصوص نظمِ اجتماعی اور سیاست کے متعلق ان کے موقف سے الگ راہ اختیار کرنے کی ٹھان لی۔ چنانچہ اس دور میں ان کا ایک اہم مضمون 'تاویل کی غلطی' کے عنوان سے شائع ہوا۔[۲۱] اس مضمون میں پہلی بار انھوں نے مولانا اصلاحی کے تصور 'اتمامِ حجت' کو بنیاد بنا کر غلبۂ دین اور اقامتِ دین کے تصورات کو ہدفِ تنقید بنایا۔

غامدی صاحب کا منشورِ انقلاب

تاہم یہاں اس تاریخی حقیقت کی طرف توجہ دلانا ضروری ہے کہ اس مضمون کی اشاعت کے بعد بھی 'سیاسی اسلام' کے ساتھ ان کا رومان باقی رہا۔ چنانچہ نہ صرف عملی سیاست میں ۱۹۹۳ء کے عام انتخابات کے موقع پر قاضی حسین احمد مرحوم کے ساتھ پاکستان اسلامک فرنٹ کے تجربے میں ان کا حصہ رہا اور ان کے ساتھی ڈاکٹر محمد فاروق خان مرحوم نے اس پلیٹ فارم سے قومی اسمبلی کا انتخاب لڑا، بلکہ غامدی صاحب نے پس چہ باید کرد[۲۲] اور منشور اسلامی لکھ کر، اور

نامناسب مثال دی تھی: "یہ تو آپ جانتے ہی ہیں کہ ہر آنے والا نبی اپنے سے پہلے نبی کی تصدیق کرتا ہے۔" (ایضاً)۔ غامدی صاحب کے کام میں بعد میں بھی اس نوعیت کی کئی مثالیں موجود ہیں: تفصیل کے لیے دیکھیے: مراد علوی، مولانا مودودی کا تصورِ جہاد: ایک تحقیقی مطالعہ (۲)، ماہنامہ الشریعہ، جون ۲۰۱۹ء، ص ۴۲-۵۴۔

[۲۱] غامدی، "تاویل کی غلطی"، برہان، ص ۱۳۵-۱۴۵۔

[۲۲] یہ مضمون اشراق میں قسط وار بھی شائع ہوا اور الگ کتابچے کی صورت میں بھی اسے شائع کیا گیا۔ پس چہ باید کرد (لاہور: المورد، ۱۹۹۴ء)۔ اب یہ مضمون کچھ حذف و اضافے اور ترامیم کے ساتھ اسلامی انقلاب کے عنوان سے برہان میں شائع ہوتا ہے: ص ۲۹۶-۳۰۹۔

اپنے شاگردِ رشید جناب معز امجد سے شرح منشورِ انقلاب لکھوا کر،[۲۳] دینی سیاست کے ایک خاص انداز کو نظریاتی کمک بھی بہم پہنچائی۔

پاکستان اسلامک فرنٹ کی ناکامی کے بعد اور غامدی صاحب کے 'اسلامی انقلاب'[۲۴] پر بنا کرتے ہوئے ڈاکٹر فاروق صاحب نے پاکستان میں اسلامی انقلاب کی جدوجہد: غلطی ہائے مضامین[۲۵] کے عنوان سے کتاب لکھی اور یہ رائے اختیار کی کہ علمائے دین کو خود سیاست میں آنے کے بجائے ادارے بنانے چاہئیں اور سیاست دانوں کے گرو اور مربی کی حیثیت سے ان کو متاثر کر کے ان کے ذریعے تبدیلی لانی چاہیے۔

التزامِ جماعت اور دین کا صحیح تصور

اسی دور کے آس پاس غامدی صاحب نے 'دین کا صحیح تصور' کے عنوان سے کتابچہ لکھ کر اپنے تئیں مولانا مودودی کے تصورِ دین کا جواب دے دیا۔[۲۶] غامدی صاحب کا یہ مضمون اب ان کی کتاب میزان کے مقدمے 'دین حق' کے عنوان سے شائع کیا جاتا ہے۔[۲۷]

---

[۲۳] اس مختصر منشور کا نہ صرف انگریزی میں ترجمہ کروایا گیا، بلکہ اس پر جناب معز امجد سے جو تفصیلی شرح لکھوائی گئی، اس کی سلسلہ وار اقساط کی اشاعت اشراق میں ۱۹۹۴ء سے ۱۹۹۶ء تک جاری رہی۔

[۲۴] برہان، ص ۲۹۶-۳۰۹۔

[۲۵] ڈاکٹر محمد فاروق خان، اسلامی انقلاب کی جدوجہد: غلطی ہائے مضامین (لاہور: المورد، ۱۹۹۴ء)۔

[۲۶] اشراق اگست ۱۹۹۵ء، ص ۱۸-۲۵۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ جس طرح غامدی صاحب کا مضمون 'تاویل کی غلطی' صرف اپنے عنوان میں ہی نہیں، بلکہ مواد اور منہجِ استدلال میں بھی وحید الدین خاں صاحب کی کتاب 'تعبیر کی غلطی' سے ماخوذ ہے، بالکل اسی طرح غامدی صاحب کا یہ کتابچہ بھی خاں صاحب کی کتاب کے ایک باب سے ماخوذ ہے جس کا عنوان ہی 'دین کا صحیح تصور' ہے اور اس میں عبادت، شہادتِ حق، نصرت وغیرہ کی اصطلاحات پر جو گفتگو کی گئی ہے، غامدی صاحب نے وہی گفتگو اپنے اسلوب میں، ذرا مختلف انداز میں، اس

اسی عرصے میں غامدی صاحب کے شاگردوں کا التزامِ جماعت کے تصور پر ایک تفصیلی مباحثہ مولانا گوہر رحمان (م: ۲۰۰۳ء) کے ساتھ ہوا۔ یہ بحث ماہنامہ اشراق، فروری ۱۹۹۴ء، میں غامدی صاحب کے بھانجے جناب ساجد حمید کے ایک مضمون سے شروع ہوئی،[۲۸] جس پر مولانا گوہر رحمان نے تفصیلی تنقید کی۔[۲۹] اس کے بعد غامدی صاحب کے متعدد شاگردوں نے مولانا کو جواب دینے کی ٹھان لی۔[۳۰] یہ امر افسوسناک ہے کہ مولانا گوہر رحمان جیسے جلیل القدر عالم کے

کتابچے پیش کی ہے۔ غامدی صاحب کے اس مضمون کے تعارف میں اشراق کے ادارے کی جانب سے لکھا گیا: "دین کی ایک تعبیر اہلِ تصوف نے پیش کی ہے، دوسری مولانا سید ابو الاعلیٰ صاحب مودودی نے اور تیسری ان کی تردید میں مولانا وحید الدین خاں نے اپنی کتاب "تعبیر کی غلطی" میں پیش فرمائی ہے۔ اس باب میں جناب جاوید احمد صاحب غامدی نے اپنا نقطۂ نظر اپنی زیرِ تصنیف کتاب "میزان" کے مقدمے میں بیان کیا ہے۔ افادۂ عام کے لیے ہم اسے یہاں شائع کر رہے ہیں۔" (ایضاً، ص ۱۷)

[۲۷] غامدی، میزان، ص ۶۸-۸۱۔

[۲۸] ساجد حمید، "التزامِ جماعت کا صحیح مفہوم"، ماہنامہ اشراق، فروری ۱۹۹۴ء، ص ۱۱-۱۸۔

[۲۹] مولانا گوہر رحمان کا مضمون "التزامِ جماعت کا صحیح مفہوم"، جو پہلے ماہنامہ فاران میں جون ۱۹۹۵ء کے شمارے میں شائع ہوا تھا، اب ان کے مقالات کے مجموعے تفہیم المسائل (مردان: جامعہ تفہیم القرآن، ۲۰۰۲ء) میں موجود ہے۔ دیکھیے: ج ۵، ص ۱۵۳-۲۱۰۔ مولانا گوہر رحمان کے مضمون پر جماعت المسلمین کے رکن جناب رضوان اللہ خیراتی نے بھی تنقید کی۔ مولانا نے اس تنقید کا الگ تجزیہ بھی لکھا: "الجماعۃ کا صحیح مفہوم: تنقیدی نکات کا جائزہ"، تفہیم المسائل، ج ۵، ص ۲۴۷-۲۶۸۔

[۳۰] ایسے چند مضامین یہ ہیں: ساجد حمید، "مسلم اقلیت اور التزام جماعت"، ماہنامہ اشراق، جنوری ۱۹۹۶ء، ص ۴۰-۴۲؛ ساجد حمید، "پاکستان اور التزام جماعت"، ماہنامہ اشراق، فروری ۱۹۹۶ء، ۳۵-۴۳؛ ساجد حمید، "التزام جماعت: ایک اہم خط کا جواب"، ماہنامہ اشراق، مارچ ۱۹۹۶ء، ۴۷-۵۰؛ خورشید احمد ندیم، "التزام جماعت اور غلبہ دین"، ماہنامہ اشراق، اپریل، ۱۹۹۶ء، ۱۴-۴۳؛ ساجد حمید، "تہتر فرقے"، ماہنامہ اشراق،

ساتھ خود مکالمہ کرنے کے بجاے غامدی صاحب نے اپنے نوجوان شاگردوں کو آگے کر دیا۔ مولانا کا بڑا پن تھا کہ انھوں نے اس کے باوجود مکالمہ آگے بڑھایا، لیکن بحث منطقی انجام تک اس لیے نہیں پہنچ سکی کہ جن کے موقف پر بحث تھی (غامدی صاحب)، انھوں نے خود بحث میں حصہ لینے سے پہلو تہی کی۔[۳۱]

بادشاہ کے بجاے بادشاہ گر

یہ بات بھی اہم ہے کہ پاکستان اسلامک فرنٹ کے تجربے کی ناکامی کے بعد بھی غامدی صاحب اور آپ کے ساتھی عملی سیاست سے یکسر الگ تھلگ نہیں ہوئے اور اگلے تجربے کے لیے انھوں نے پاکستان تحریکِ انصاف اور عمران خان کی طرف رخ کیا۔ ڈاکٹر فاروق صاحب کو یہ خوش فہمی لاحق تھی کہ وہ عمران خان کے مربی کا کردار ادا کر سکیں گے، لیکن انھیں جلد ہی اندازہ ہو گیا کہ وہ عمران خان کو اپنے طریقے پر چلانے میں کامیاب نہیں ہو سکیں گے۔ چنانچہ ایک جانب انھوں نے قومی سطح پر پاکستان مسلم لیگ (ن) اور صوبائی سطح پر عوامی نیشنل پارٹی کو منتخب کر کے ان کے ساتھ راہ و رسم بڑھائے، تو دوسری جانب ان کے شاگرد رشید جناب خورشید احمد ندیم نے وزیر اعظم میاں محمد نواز شریف کے 'کاتبِ تقریر' (speech writer) کا مرتبہ حاصل کر لیا۔[۳۲]

جون ۱۹۹۶ء، ص ۸-۲۲۔ ان مضامین کا اکٹھے جواب مولانا گوہر رحمان نے "اشراقی تجدد کا جائزہ" کے عنوان سے دیا: تفہیم المسائل، ج ۵، ص ۳۱۱-۳۶۶۔

[۳۱] بعد میں جناب غامدی نے یہی طریقہ مولانا زاہد الراشدی کے ساتھ مباحثے میں بھی اختیار کیا، اگرچہ آخر میں مجبور ہو کر انھوں نے چند مختصر مضامین لکھے۔ مولانا راشدی نے غامدی صاحب کے حلقے کے افراد کی تحریریں اور اپنے تبصرے کتاب کی صورت میں اکٹھے کیے ہیں: مولانا زاہد الراشدی، جناب جاوید احمد غامدی کے حلقۂ فکر کے ساتھ ایک علمی و فکری مکالمہ (گوجرانوالہ: الشریعہ اکادمی، ۲۰۰۸ء)۔

[۳۲] اس 'اعزاز' کا ذکر خود غامدی صاحب کے حلقے کی ایک ویب سائٹ پر ندیم صاحب کے تعارف میں کیا گیا ہے:

اس کے بعد ۱۹۹۹ء میں ندیم صاحب کو حکومتِ پاکستان کے قائم کردہ 'کمیشن برائے اسلام کاریِ تعلیم' (Commission for Islamization of Educaiton) کا سیکرٹری بھی بنایا گیا۔ یہ امکان بھی پیدا ہو گیا تھا کہ ڈاکٹر فاروق صاحب کو نون لیگ کی جانب سے سینیٹ کے لیے ٹکٹ مل جائے گا، لیکن اس دوران میں جنرل پرویز مشرف نے نواز شریف کا تختہ الٹ دیا، تو ڈاکٹر صاحب نے ایک دن خود مجھے کہا کہ کسی اور پارٹی کا بیڑا غرق کرنا مقصود ہو، تو مجھے بتائیں کہ میں اس میں شمولیت اختیار کروں۔[۳۳]

فوجی آمریت کے زیرِ سایہ

جنوری ۲۰۰۰ء میں جب ڈاکٹر فاروق صاحب پہلی دفعہ مجھے غامدی صاحب سے ملوانے لاہور لے گئے، تو راستے میں انھوں نے بتایا کہ جب جنرل مشرف نے نواز شریف کا تختہ الٹا، تو غامدی صاحب نے مجھے کہا کہ اب یہ ملک رہنے کے قابل نہیں رہا۔ کسے معلوم تھا کہ کچھ ہی عرصے میں غامدی صاحب انھی پرویز مشرف کی حکومت کے فکری رہنما کی حیثیت اختیار کر لیں گے۔ خیر، اس دوران میں ڈاکٹر فاروق صاحب نے غامدی صاحب اور صوبہ سرحد کے سیاست دانوں، بالخصوص عوامی نیشنل پارٹی کے سرکردہ رہنماؤں کے درمیان رابطے کے لیے پل کا کردار بھی ادا

---

www.gahamidi.tv/scholars.khurshud-ahmad-nadeem (last visited: 15 July 2024).

[۳۳] یہ انھوں نے اس پس منظر میں کہا تھا کہ جب انھوں نے ۱۹۹۳ء میں پاکستان اسلامک فرنٹ کی جانب سے انتخابات میں حصہ لیا، تو خود ان کے الفاظ میں جماعتِ اسلامی کو اپنی تاریخ کی بدترین شکست کا سامنا کرنا پڑا؛ پھر جب وہ پاکستان تحریکِ انصاف کے ساتھ مل گئے، تو ۱۹۹۷ء کے انتخابات میں وہ ایک نشست بھی حاصل نہیں کر سکی۔ اس کے بعد انھوں نے نون لیگ کا رخ کیا، تو اس وقت نون لیگ کے پاس دو تہائی اکثریت تھی اور بہ ظاہر راوی چین ہی چین لکھ رہا تھا لیکن اچانک جنرل مشرف نے تختہ الٹ دیا۔

کیا اور ان کی ملاقاتیں بھی کروائیں۔[۳۴]

اسی دور میں غامدی صاحب نے کراچی میں ایک خطبہ بہ عنوان 'اسلامی علوم کے اساسی مسائل' دیا اور اس میں ان تین مسائل کا ذکر کیا جو ان کے نزدیک اساسی تھے: نبی اور رسول میں فرق؛ سنت اور حدیث میں فرق اور شریعت اور فقہ میں فرق۔[۳۵] اس کے ساتھ ہی یوں کہیں کہ غامدی صاحب کے فکری سانچے کا خاکہ مکمل ہو گیا۔ اس کے بعد انھوں نے اس خاکے میں تفصیلات کا ہی اضافہ کیا ہے، یا کہیں کہیں جزوی ترامیم کی ہیں۔

۲۰۰۱ء میں جنرل مشرف کا ایک پسندیدہ موضوع 'جہاد اور دہشت گردی میں فرق' تھا۔ انھوں نے کئی بار اس موضوع پر گفتگو کی، یہاں تک کہ بھارت میں جا کر بھی انھوں نے کشمیری مجاہدین کو دہشت گرد قرار دینے سے انکار کیا۔ اس دور میں متعدد جہادی تنظیمیں بھی سرگرم تھیں۔ ڈاکٹر فاروق صاحب نے ان دنوں جہاد اور دہشت گردی کے عنوان سے ایک کتابچہ لکھا، لیکن بہ وجوہ اس پر اپنے نام کے بجائے فرضی نام 'نذیر صادق' لکھا۔[۳۶] بعد میں جب پرویز مشرف کی حکومت اور غامدی صاحب کے ساتھی ایک پیج پر آ گئے، تو یہ کتابچہ ڈاکٹر صاحب کے

---

[۳۴] ڈاکٹر صاحب کے گھر واقع شیخ ملتون ٹاؤن مردان میں سیاسی رہنماؤں کو غامدی صاحب سے ملوانے کے لیے تقریب بہر ملاقات یہ رکھی گئی کہ غامدی صاحب کے ساتھ 'علمی نشستیں' رکھی گئیں جن میں غامدی صاحب مختصر درسِ قرآن دیتے تھے اور پھر سوال و جواب اور اس کے بعد بے تکلف گفتگو کا سلسلہ دیر تک چلتا۔ اسی طرح ۲۰۰۱ء میں پشاور پریس کلب میں ڈاکٹر صاحب نے غامدی صاحب کی گفتگو رکھی جس میں صحافیوں کے علاوہ سیاسی رہنماؤں، بشمول جناب حاجی غلام احمد بلور، نے شرکت کی۔ اس پروگرام میں ایک سوال کے جواب میں غامدی صاحب نے قوم پرستی کو بھی اسلامی اصولوں سے ہم آہنگ قرار دیا۔

[۳۵] جاوید احمد غامدی، اسلامی علوم کے اساسی مسائل (لاہور: دانش سرا، ت۔ن۔)۔

[۳۶] یہ کتابچہ ناشر، مقامِ اشاعت، سنِ اشاعت وغیرہ کی تفصیلات کے بغیر شائع کیا گیا تھا۔

اپنے نام سے بھی شائع کیا گیا۔[37]

قبلے کی تبدیلی

یہ سلسلہ یونہی چل رہا تھا کہ نائن الیون ہو گیا، اور اچانک غامدی صاحب کو بریک تھرو مل گیا۔ چنانچہ اکتوبر ۲۰۰۱ء میں غامدی صاحب کا تفصیلی انٹرویو روزنامہ پاکستان کے میگزین میں شائع ہوا جس کے سرورق پر غامدی صاحب کی بڑی تصویر کے ساتھ یہ سرخی لگائی گئی کہ 'افغانستان پر امریکی حملہ دہشت گردی نہیں ہے'۔ اس انٹرویو میں غامدی صاحب نے نہ صرف یہ کہ امریکی حملے کو دہشت گردی قرار دینے سے انکار کیا، بلکہ دنیا بھر میں فساد اور تشدد کی ذمہ داری مسلمانوں پر عائد کر دی۔[38] ان کے شاگرد رشید، جناب خورشید ندیم نے بھی 'سب سے پہلے پاکستان' کے عنوان سے کالم لکھا،[39] جو جنرل پرویز مشرف کا نعرہ تھا، اور یوں انھوں نے نہ صرف مقتدر حلقوں کی توجہ حاصل کر لی، بلکہ غامدی صاحب کے لیے بھی راستہ مزید ہموار کر دیا۔ غامدی صاحب کی اتباع میں ڈاکٹر فاروق صاحب نے بھی 'امت مسلمہ کے اہم مسائل اور ان کا حل' کے عنوان سے مضمون لکھ کر یہ دکھانے کی کوشش کی کہ کشمیر و فلسطین سمیت دنیا کے مختلف

---

[37] یہ کتابچہ الگ بھی شائع کیا گیا اور اس کا خلاصہ ڈاکٹر صاحب کے دیگر مضامین کے ساتھ ان کی کتاب جدید ذہن کے شبہات اور اسلام کا جواب (ناشر کی تفصیلات کے بغیر، تاریخ اشاعت اکتوبر ۲۰۰۰ء، مطبع انصاری پرنٹرز، محلہ جنگی، پشاور) کے ایک باب کی حیثیت سے بھی شائع کیا گیا: ص۳۹-۴۸۔ بعد میں اس کا انگریزی ترجمہ بھی کیا گیا جو غامدی صاحب کی ویب سائٹ پر دستیاب ہے:
https://javedahmedghamidi.org/#!/books/5aa95575b6705dbd7ccbf8a9 (Last visited 15 July 2024).

[38] "جہاد اور دہشت گردی: مدیر اشراق سے روزنامہ پاکستان کے جناب افضال ریحان کی گفتگو"، اشراق، نومبر ۲۰۰۱ء، ص۵۹-۶۵۔

[39] خورشید ندیم، "سب سے پہلے پاکستان"، روزنامہ جنگ، ۲۲ اکتوبر ۲۰۰۱ء۔

خطوں میں مسلمانوں پر مظالم ڈھائے جا رہے ہیں، تو اس کی ذمہ داری بنیادی طور پر خود مسلمانوں پر عائد ہوتی ہے۔[40]

آمریت کی اسلام کاری

چنانچہ جلد ہی ریاست کے مذہبی مسائل کے حل کے لیے غامدی صاحب کو مقتدا کی حیثیت حاصل ہو گئی۔ انھیں اسلامی نظریاتی کونسل کا رکن بنایا گیا،[41] جبکہ کونسل میں ایک مجلّے 'اجتہاد' کا اجرا کر کے خورشید ندیم صاحب کو اس کا 'مہمان مدیر' بنایا گیا۔[42] جنرل مشرف کی حکومت اور

[40] ڈاکٹر محمد فاروق خان، "امت مسلمہ کے اہم مسائل اور ان کا حل"، ماہنامہ اشراق لاہور، جنوری ۲۰۰۲ء، ص ۴۱-۵۶۔

[41] غامدی صاحب کو ۲۸ جنوری ۲۰۰۶ء کو تین سال کے لیے کونسل کا رکن بنایا گیا جب جنرل مشرف صدارت کے عہدے پر قابض، اور شوکت عزیز وزیر اعظم کے منصب پر براجمان تھے۔

[42] اس زمانے میں جناب ڈاکٹر محمد خالد مسعود (پ: ۱۹۳۹ء) اسلامی نظریاتی کونسل کے چیئرمین تعینات کیے گئے تھے۔ کونسل نے مجلے کے اجرا کے لیے جو کمیٹی بنائی، اس میں جناب خالد مسعود کے علاوہ جناب غامدی اور جناب ڈاکٹر فاروق بھی شامل تھے۔ اس کمیٹی نے ۲۷ فروری ۲۰۰۶ء کو ایک 'غیر رسمی مشاورتی اجلاس' میں، جس میں ڈاکٹر فاروق شریک نہیں تھے، مجلے کے اجرا کا فیصلہ کیا۔ جناب غامدی کی تجویز یہ تھی کہ مجلے کے لیے الگ سے مدیر اور دیگر عملے کا تقرر کیا جائے۔ بعد میں جناب خورشید ندیم کو 'مہمان مدیر' شاید اس لیے بنایا گیا کہ مدیر کا عہدہ گریڈ ۱۷ کا تھا جس پر باقاعدہ تعیناتی کے لیے قانونی طریق کار کافی طویل تھا۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے: اسلامی نظریاتی کونسل کی سالانہ رپورٹ ۲۰۰۵ء-۲۰۰۶ء (اسلام آباد: اسلامی نظریاتی کونسل، ۲۰۰۶ء)، ص ۱۶۴-۱۷۰۔ افسوسناک امر یہ ہے کہ اگلے تین سال تک وہ 'مہمان مدیر' ہی رہے۔ ۲۰۱۰ء میں جناب مولانا محمد شیرانی کونسل کے چیئرمین بنے، تو مجلہ اجتہاد کے مہمان مدیر کا عہدہ ختم کر دیا گیا۔ اس کے بعد ۲۰۱۱ء میں جناب خالد مسعود کو ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی کا ڈائریکٹر جنرل بنایا گیا، تو انھوں نے جناب خورشید ندیم کو ادارے کے اردو مجلے فکر و نظر کا مدیر بنا دیا اور وہ ۲۰۱۳ء تک اس عہدے پر کام کرتے رہے۔ اس عہدے پر وہ دو سال

میڈیا، بالخصوص جنگ اور جیو گروپ کے اخبارات اور چینلوں، نے نے ۲۰۰۶ء میں حدود قوانین کے خلاف بھرپور مہم بھی چلائی اور اس میں اسلامی نظریاتی کونسل کی خصوصی رپورٹ نے بھی اہم کردار ادا کیا۔[۴۳] بعد میں جب پرویز مشرف کی حکومت نے اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات کے کو کسی حد تک نظر انداز کر کے علمائے کرام کی ایک کمیٹی کی بعض سفارشات قبول کر کے حدود قوانین میں بعض مجوزہ ترامیم نافذ کرنے سے گریز کیا، تو غامدی صاحب حکومت سے ناراض ہو گئے، لیکن باہمی تعاون کا سلسلہ جاری رہا۔ چنانچہ ۲۰۰۹ء میں سوات میں فوجی آپریشن کے بعد جب حکومت نے وہاں یونیورسٹی بنانے کا اعلان کیا، تو ڈاکٹر فاروق صاحب کو سوات میں یونیورسٹی کے قیام کے لیے پروجیکٹ کا ڈائریکٹر بنا دیا۔

ردِ عمل کی نفسیات

نائن الیون کے بعد پاکستان میں بم دھاکوں اور خود کش حملوں کا بھی ایک طویل سلسلہ چل پڑا اور وفاق کے زیرِ انتظام قبائلی علاقوں کے علاوہ سوات اور دیر میں بھی تحریک طالبان پاکستان کے خلاف فوجی آپریشن کیے گئے۔ جنرل مشرف اور حکومت کا ساتھ دینے کی پاداش میں غامدی صاحب اور ان کے ساتھیوں کو بھی نشانہ بنانے کی کوششیں کی گئیں اور ان کے شاگرد رشید جناب

رہے۔ بعد میں اسلام آباد ہائی کورٹ نے فیصلہ دیا کہ دونوں حضرات کو چونکہ مسابقتی طریق کار اور قانونی تقاضے پورے کیے بغیر ان عہدوں پر تعینات کیا گیا تھا، اس لیے ان کی تعیناتی غیر قانونی تھی۔ عدالت نے یہ بھی نوٹ کیا کہ خورشید ندیم صاحب اس عہدے کے لیے بنیادی تعلیمی قابلیت بھی نہیں رکھتے تھے اور یہ کہ وہ اس دوران میں پی ٹی وی کے ساتھ معاہدے میں بھی بندھے ہوئے تھے۔ دیکھیے: ڈاکٹر عصمت اللہ بنام بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد (پی ایل ڈی ۲۰۱۴ اسلام آباد ہائی کورٹ ۲۹۷)۔

[۴۳] راقم نے اس رپورٹ پر تفصیلی تنقیدی تبصرہ لکھا تھا: محمد مشتاق احمد، حدود قوانین: اسلامی نظریاتی کونسل کی عبوری رپورٹ کا تنقیدی جائزہ (مردان: مدار العلوم، ۲۰۰۶ء)۔

سید منظور الحسن قاتلانہ حملے میں شدید زخمی ہوگئے۔ ڈاکٹر فاروق صاحب کو، جو فوجی آپریشن کے دوران میں بھی مسلسل سوات جا کر یونیورسٹی کے پروجیکٹ پر کام کرتے رہے، ۲ اکتوبر ۲۰۱۰ء کو ان کے کلینک واقع مردان میں شہید کیا گیا۔ غامدی صاحب کو بھی ملک چھوڑ کر جانا پڑا۔ چنانچہ پہلے وہ کچھ عرصہ ملیشیا میں مقیم رہے اور پھر امریکا میں مستقل اقامت اختیار کرلی۔

پاکستان میں تشدد اور دہشت گردی کی لہر اس وقت اپنی انتہا کو پہنچی جب ۱۶ دسمبر ۲۰۱۴ء کو پشاور میں آرمی پبلک سکول پر دہشت گردوں نے حملہ کر کے بچوں اور اساتذہ کا قتلِ عام کیا۔ اس کے بعد ایک جانب ریاست نے پوری قوت استعمال کرنے کا ارادہ کیا اور نہ صرف فوجی آپریشن میں تیزی لائی گئی، بلکہ دہشت گردوں کے خلاف مقدمات فوجی عدالتوں میں چلانے کے لیے ۷ جنوری ۲۰۱۵ء کو آئین میں اکیسویں ترمیم بھی کرلی۔ یہ تھا وہ پس منظر جس میں غامدی صاحب نے 'اسلام اور ریاست: ایک جوابی بیانیہ' کے عنوان سے کالم لکھا جو ۲۲ جنوری ۲۰۱۵ء کو روزنامہ جنگ میں شائع کیا گیا۔

ریاستی پالیسی کا اظہاریہ

اس پس منظر سے معلوم ہوا کہ جسے جناب غامدی جوابی بیانیہ کہہ رہے ہیں، وہ دراصل ریاستی پالیسی کا اظہاریہ ہے اور اس حیثیت سے اس میں اور بعض نامی گرامی علمائے کرام کے دستخطوں سے جاری کیے گئے اعلامیہ 'پیغامِ پاکستان' میں کوئی فرق نہیں کہ دونوں کے ذریعے ریاست نے مذہب کے نام پر جاری تشدد اور دہشت گردی کا نظریاتی سطح پر مقابلہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ غامدی صاحب کا جوابی بیانیہ ہو یا علمائے کرام کا پیغامِ پاکستان، کوئی بھی از دل خیزد نہیں تھا اور اس وجہ سے کسی کو بھی بر دل ریزد نہیں کہا جاسکتا۔ سرکاری پروپیگنڈا مشین کا شور و غوغا ہے اور بس۔

'کافر' اور 'غیر مسلم' کے فرق کا مسئلہ ہی لے لیجیے۔ جنرل محمد ضیاء الحق کے دور کی درج

ذیل تحریر میں غامدی صاحب اتمام حجت کے تصور کو ماننے کے باوجود بلاغت کا پورا زور لگا کر یہ بتاتے ہیں کہ جن غیر مسلموں تک رسول اللہ ﷺ کی دعوت پہنچی اور انھوں نے اسلام قبول نہیں کیا، ان کا ٹھکانہ جہنم ہے:

> ہر وہ غیر مسلم جسے نبی ﷺ کی دعوت پہنچی اور اس نے اس سے بے پروائی کی یا جان بوجھ کر اسے رد کر دیا، اس نے یقیناً کفر کیا اور کفر کی سزا، قرآن مجید کی رو سے، جہنم ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو عقل جیسی نعمت اس لیے عطا نہیں فرمائی کہ وہ دنیوی معاملات میں تو اس سے پوری طرح کام لے اور خود اس کی ہدایت کے معاملے میں اسے معطل کر دے۔ کسی شخص کو اگر یہ بتایا جاتا ہے کہ عرب کے ایک امی ﷺ نے دعوی کیا تھا کہ وہ اس عالم کے پروردگار کی طرف سے پیغامِ ہدایت لے کر آیا ہے اور یہ پیغامِ ہدایت آج بھی قرآن مجید کی صورت میں اس زمین پر موجود ہے، تو عقل کا تقاضا یہی ہے کہ وہ سب کام چھوڑ کر اس پر غور کرے۔ یہ کوئی معمولی خبر نہیں ہے کہ اس نے سنا اور نظر انداز کر دیا۔ یہ اس زمین پر انسان کے لیے سب سے بڑی خبر ہے۔ اسے چاہیے کہ وہ اس خبر کو پوری توجہ کے ساتھ سنے اور پوری دیانت داری کے ساتھ اس کے بارے میں ردّ و قبول کا فیصلہ کرے۔ وہ اگر اس خبر سے بے پروائی برتتا ہے تو اس کے معنی یہی ہیں کہ وہ درحقیقت عالم کے بادشاہ سے بے پروائی برت رہا ہے۔ اس کے بعد اسے یہ توقع نہیں رکھنی چاہیے کہ قیامت کے دن اس بادشاہ کو اس کی کچھ بھی پروا ہو گی۔ وہ اگر اس دن کمال بے نیازی کے ساتھ اسے جہنم میں ڈالنے کا حکم دے گا، تو اس پر وہ یقیناً شکایت کا حق نہیں رکھتا۔ یہ جرم اتنا بڑا ہے کہ اس کی سزا جہنم ہی ہونی چاہیے۔ عقل کا قطعی فیصلہ یہی ہے اور کوئی انصاف پسند آدمی اسے ماننے سے انکار نہیں کر سکتا۔[۴۴]

اگلے مرحلے میں جب ریاستی پالیسی تبدیل ہوگئی اور جنرل پرویز مشرف کی 'روشن خیال اعتدال

---

[۴۴] جاوید احمد غامدی، "غیر مسلموں کے لیے جنت"، ماہنامہ اشراق، جولائی ۱۹۸۶ء، ص ۲۵-۲۶۔

پسندی کا دور آگیا، تو غامدی صاحب اس کے قائل ہو گئے کہ کسی کو غیر مسلم تو قرار دیا جاسکتا ہے، لیکن کافر نہیں، کیونکہ صرف کافر انھی کو کہا جاسکتا ہے جن پر رسول نے خود اتمام حجت کیا ہو:

> اسلامی شریعت کے مطابق کسی شخص کو کافر قرار نہیں دیا جاسکتا، حتی کہ کوئی اسلامی ریاست بھی کسی کی تکفیر کا حق نہیں رکھتی۔ وہ زیادہ سے زیادہ یہ کر سکتی ہے کہ اسلام سے واضح انحراف کی صورت میں کسی شخص یا گروہ کو غیر مسلم قرار دے۔[۴۵]

اس کے بعد جب نائن الیون ہوا اور ریاست اپنے مذہبی بیانیے سے یکسر منحرف ہو گئی، تو غامدی صاحب نے یہ موقف اختیار کیا کہ ریاست کا کوئی مذہب نہیں ہوتا اور یہ کہ جو شخص خود کو مسلمان کہتا ہو، اسے غیر مسلم بھی نہیں قرار دیا جاسکتا، خواہ اس کے عقائد قطعی طور پر اسلام کے مسلّمہ عقائد سے کے منافی ہوں:

> اِن کے حاملین چونکہ قرآن و حدیث ہی سے استدلال کر رہے ہوتے ہیں، اِس لیے اُنھیں غیر مسلم یا کافر قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اِن نظریات و عقائد کے بارے میں خدا کا فیصلہ کیا ہے؟ اِس کے لیے قیامت کا انتظار کرنا چاہیے۔ دنیا میں اِن کے حاملین اپنے اقرار کے مطابق مسلمان ہیں، مسلمان سمجھے جائیں گے اور اُن کے ساتھ تمام معاملات اُسی طریقے سے ہوں گے، جس طرح مسلمانوں کی جماعت کے ایک فرد کے ساتھ کیے جاتے ہیں۔ علما کا حق ہے کہ اُن کی غلطی اُن پر واضح کریں، اُنھیں صحیح بات کے قبول کرنے کی دعوت دیں، اُن کے نظریات و عقائد میں کوئی چیز شرک ہے تو اُسے شرک اور کفر ہے تو اُسے کفر کہیں اور لوگوں کو بھی اُس پر متنبہ کریں، مگر اُن کے متعلق یہ فیصلہ کہ وہ مسلمان نہیں رہے یا اُنھیں مسلمانوں کی جماعت سے الگ کر دینا چاہیے، اِس کا حق کسی کو بھی حاصل

---

[۴۵] سید منظور الحسن، "جاوید احمد صاحب غامدی کے درسِ قرآن و حدیث کے بعد پوچھے گئے سوالات سے انتخاب"، ماہنامہ اشراق، جولائی ۲۰۰۰ء، ص ۶۳۔

نہیں ہے۔ اِس لیے کہ یہ حق خدا ہی دے سکتا تھا اور قرآن و حدیث سے واقف ہر شخص جانتا ہے کہ اُس نے یہ حق کسی کو نہیں دیا ہے۔[۴۶]

ان تینوں مرحلوں میں ان کا استدلال اتمام حجت کے نظریے سے ہی تھا اور تینوں مرحلوں میں وہ اپنی بات کو پوری قطعیت کے ساتھ ('ہر شخص جانتا ہے') دین کے واحد صحیح حکم کے طور پر پیش کرتے تھے۔ یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ یہ غامدی صاحب کے فکری ارتقا کی منزلیں ہیں کیونکہ اس بات کی کوئی توجیہ نہیں کی جا سکتی کہ ان تینوں مرحلوں میں ہر مرحلے پر ان کے فکری ارتقا کا سفر عین اسی سمت میں کیوں ہوا جو سمت ریاست نے اپنی پالیسی کے لیے چنی تھی؟

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ غامدی صاحب کا جوابی بیانیہ کوئی دینی موقف نہیں، بلکہ اسلام اور سیاست کے متعلق ریاست کی رائج الوقت پالیسی کا اظہار یہ ہے۔

[۴۶] جاوید احمد غامدی، "مسلم و غیر مسلم"، مقامات، ص ۲۳۰۔

گیارھواں باب

تصورِ زکوٰۃ کے داخلی تناقضات

ایک دوست نے زکوٰۃ کے متعلق غامدی صاحب کی آرا کے بارے میں کچھ سوالات کیے، تو (قانونِ شہادت کی اصطلاح کے مطابق) اپنی یادداشت تازہ کرنے (refresh memory) کے لیے غامدی صاحب کی میزان کے متعلقہ مباحث پر پھر ایک نظر ڈالی۔ تازہ ایڈیشن مطبوعہ جنوری ۲۰۱۸ء میں یہ بحث 'قانونِ معیشت' کے باب میں نہیں ملی تو حیرت ہوئی کیونکہ ۲۰۰۱ء کے ایڈیشن میں یہ بحث اسی باب میں تھی۔ ۲۰۱۸ء کی کے ایڈیشن میں یہ بحث 'قانونِ عبادات' میں رکھی گئی ہے۔ 'قانونِ عبادات' ۲۰۰۶ء میں الگ بھی شائع ہوا تھا اور اس میں 'زکوٰۃ کا قانون' ملتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ۲۰۰۱ء کے بعد اور ۲۰۰۶ء سے قبل، کسی وقت، ارتقا کے سفر میں یہ مرحلہ طے پایا ہے کہ زکوٰۃ کا قانون جو پہلے قانونِ معیشت کا حصہ تھا، اب قانونِ عبادات کا حصہ بن گیا ہے۔ یہ تو ہمارے المورد کے دوست ہی تفصیل سے واضح کر سکیں گے کہ یہ mutation کیوں ہوئی اور اس سے فرق کیا پڑا ہے، لیکن چند باتوں کی طرف میں توجہ دلانا ضروری سمجھتا ہوں۔

'نظام' کے مقابلے میں 'قانون'؟

پہلی قابلِ توجہ بات میزان میں لفظِ 'قانون' کا یوں بے تحاشا استعمال ہے۔ معلوم حقیقت ہے کہ غامدی صاحب کو لفظِ 'نظام' کے متبادل کی تلاش تھی کیونکہ وہ نظام کو مولانا مودودی کے 'سیاسی اسلام' کے ایک بنیادی عنصر کے طور پر دیکھتے تھے۔ چنانچہ بہت تگ و دو کے بعد انھوں نے اس کے متبادل کے طور پر 'قانون' کے لفظ کا استعمال شروع کیا، حالانکہ اگر نظام کا لفظ اس وجہ سے

ناقابلِ قبول تھا کہ اس سے یہ تاثر ملتا تھا کہ شریعت نے مفصل ہدایات دی ہیں جن کی جزئیات بھی ناقابلِ تغیر ہیں، 'تو 'قانون' کا لفظ تو اس سے بھی زیادہ قابلِ گرفت بن جاتا ہے کیونکہ ایک تو اس کا سیاسی نظم، یا ریاست و حکومت، کے ساتھ تعلق واضح ہے اور دوسرے، یہ لفظ ایک ناقابلِ تغیر معیار کے لیے استعمال ہوتا ہے اور نظام کی بہ نسبت زیادہ سختی اور جمود (یا ثبات) کا تاثر دیتا ہے۔ شاید اسی بنا پر غامدی صاحب کو اپنی میزان کے ہر باب میں مسلسل کہنا پڑا کہ یہ قانون (جیسے قانونِ سیاست، قانونِ معیشت، قانونِ جہاد، قانونِ دعوت وغیرہ)، تو 'گنتی کے چند احکام' پر مشتمل ہے!

قانونِ معیشت یا قانونِ عبادات؟

پھر جب آپ نے 'قانونِ زکوٰۃ' کو 'قانونِ معیشت' سے نکال کر 'قانونِ عبادات' کے تحت رکھ دیا، تو کیا اس کے بعد ہونا یہ نہیں چاہیے تھا کہ اس معاملے میں آپ ریاست اور نظمِ اجتماعی کی مداخلت کی نفی کرتے، یا کم از کم یہی کہہ دیتے کہ اس باب میں ریاست یا نظمِ اجتماعی کی مداخلت صرف ضرورت کی حد تک بہ امرِ مجبوری ہی ہو گی؟ کیا ریاست کو 'قانونِ عبادات' میں بھی دخل اندازی کا اختیار دے کر آپ اسے پرویزؔ کے 'مرکزِ ملت' کی طرح آمرانہ حیثیت نہیں دے رہے؟ اگر پرویزؔ نے ایسا کیا، تو یہ قابلِ فہم بھی تھا کیونکہ ان کا تصورِ سیاست و معیشت تو کمیونزم اور سوشلزم سے ماخوذ تھا لیکن غامدی صاحب کا قانونِ سیاست اور قانونِ معیشت تو لبرل کیپیٹلزم، یا زیادہ سے زیادہ جان مینارڈ کینز (م: ۱۹۴۶ء) کے ترمیمی کیپیٹلزم اور جان رالز (م: ۲۰۰۲ء) کے ترمیمی لبرلزم، کے تصورات سے ماخوذ ہے۔ ایسے میں کیا آپ نے اس پر غور کیا ہے کہیں آپ کا قانونِ عبادات آپ کے قانونِ سیاست و قانونِ معیشت کے ساتھ متعارض و متصادم نہ ہو!

---

[1] ہماری موجودگی میں کئی دفعہ اس نوعیت کی تنقید غامدی صاحب نے کی تھی۔

کیا زکوٰۃ ٹیکس ہے؟

اب ٹیکس کا ہی مسئلہ لیجیے۔ اپنی ۲۰۰۱ء کی میزان کے قانونِ معیشت میں غامدی صاحب فرماتے ہیں:

> مسلمان یہ زکوٰۃ ادا کر دیں تو ان کا وہ مال جس کے وہ جائز طریقوں سے مالک ہوئے ہیں، اللہ و رسول کی طرف سے مقرر کسی حق کے بغیر ان سے چھینا نہیں جاسکتا، یہاں تک کہ اسلامی ریاست اس زکوٰۃ کے علاوہ اپنے مسلمان شہریوں پر کسی نوعیت کا کوئی ٹیکس بھی عائد نہیں کر سکتی۔[۲]

تاہم قانونِ معیشت کی یہ اہم دفعہ ۲۰۰۶ء کے قانونِ عبادات میں قانونِ زکوٰۃ کی دفعات سے غائب ہے۔ اسی طرح ۲۰۱۸ء کی میزان میں قانونِ معیشت کی دفعات میں بھی یہ دفعہ نہیں پائی جاتی۔ البتہ ۲۰۱۸ء کی میزان میں قانونِ سیاست کے ضمن میں دینی فرائض میں یہ دفعہ، ذرا سی ترمیم کے ساتھ، موجود ہے:

> اسی طرح زکوٰۃ کے بارے میں یہ سنت قائم کی ہے کہ یہی تنہا ٹیکس ہے جو مسلمانوں پر عائد کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ ریاست کے مسلمان شہریوں میں سے ہر وہ شخص جس پر زکوٰۃ عائد ہوتی ہو، اپنے مال، مواشی اور پیداوار میں مقررہ حصہ اپنے سرمایے سے الگ کر کے لازماً حکومت کے حوالے کر دے گا اور حکومت دوسرے مصارف کے ساتھ اس سے اپنے حاجت مند شہریوں کی ضرورتیں، ان کی فریاد سے پہلے، ان کے دروازے پر پہنچ کر پوری کرنے کی کوشش کرے گی۔[۳]

ترمیم کی بات یہاں واضح نہ ہو، تو ۳صفحات بعد کی درج ذیل عبارت پر غور کیجیے:

---

[۲] میزان (۲۰۰۱ء)، ص ۱۳۴۔

[۳] میزان (۲۰۱۸ء)، ص ۴۹۱۔

یہ حرمت، ظاہر ہے کہ جس طرح عام لوگوں کے لیے ہے، اسی طرح حکمرانوں کے لیے بھی ہے۔ چنانچہ زکوۃ کے علاوہ، جس کی شرح اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغمبروں کی وساطت سے مختلف اموال میں مقرر کر دی ہے، وہ نہ مسلمانوں پر ان کی رضامندی کے بغیر کسی نوعیت کا کوئی ٹیکس عائد کر سکتے ہیں، نہ ایک مٹھی بھر گندم، ایک پیسا، ایک حبہ ان کے اموال میں سے، کسی بھی مد میں بالجبر لینے کی جسارت کر سکتے ہیں۔[۴]

گویا اب ممانعت صرف 'مسلمانوں پر ان کی رضامندی کے بغیر' ٹیکس عائد کرنے پر ہے۔ اگر مسلمانوں کے منتخب نمائندے قانون سازی کے ذریعے ٹیکس لگائیں، تو اس پر کوئی اعتراض نہیں کیا جاسکتا۔ اب کہاں وہ بات کہ "اسلامی ریاست اس زکوۃ کے علاوہ اپنے مسلمان شہریوں پر کسی نوعیت کا کوئی ٹیکس بھی عائد نہیں کر سکتی"، اور کہاں یہ گنجائش کہ مسلمانوں کی رضامندی سے ان پر مزید ٹیکس لگائے جاسکتے ہیں![۵]

حیرت ہے کہ زکوٰۃ کو قانونِ معیشت سے نکال کر اور قانونِ عبادات میں ڈال کر بھی غامدی صاحب کو اس پہلو سے غور کرنے کی ضرورت محسوس نہیں ہوئی کہ اس عبادت کو حکومت کے حق کے ساتھ منسلک کر کے اور اسے ٹیکس قرار دے کر وہ ایک جانب حکومت کی جانب سے ٹیکس کی وصولی کو ایک قسم کا مذہبی تقدس فراہم کر رہے ہیں اور دوسری طرف زکوٰۃ کے عبادت

---

[۴] ایضاً، ص ۴۹۴۔

[۵] طویل عرصے تک غامدی صاحب پورے زور و شور کے ساتھ اس بات کی پرچار کرتے رہے کہ ریاست نے اپنے سارے اخراجات زکوۃ کی رقم سے پورے کرنے ہیں، اس کے پاس شرح زکوۃ کی تبدیلی کا کوئی اختیار نہیں ہے، اور اگر اسے مزید رقم کی ضرورت ہو، تو وہ قوم سے رضاکارانہ چندے کی اپیل کرے۔ دیکھیے: غامدی صاحب کا مضمون پس چه باید کرد؟ جو انھوں نے قوم کو اسلامی انقلاب کا درست لائحۂ عمل بتانے کے لیے لکھا تھا: پس چه باید کرد؟ (لاہور: المورد، ۱۹۹۴ء)، ص ۴۲۔ آپ کے شاگرد بھی رٹے پر رٹا چڑھاتے رہے۔ مثال کے طور پر دیکھیے: ماہنامہ اشراق، جولائی ۲۰۰۰ء کا اداریہ: محمد بلال، "ٹیکس: ایک دینی مسئلہ"، ص ۴-۶۔

ہونے کے پہلو کو مسخ بھی کر رہے ہیں، حالانکہ خود انھوں نے ۲۰۱۸ء کی میزان میں بھی 'زکوٰۃ کی تاریخ' کا عنوان قائم کر کے زکوٰۃ اور صلوۃ کے تعلق اور انبیاے کرام کی تعلیمات میں ان کی حیثیت پر بحث کی ہے۔ اب جہاں تک حکومت کو مذہبی تقدس فراہم کرنے کی بات ہے، تو وہ پرویزؒ کے نظامِ فکر میں قابلِ فہم ہے کیونکہ وہ تو حکومت کو 'اللہ و رسول' اور 'مرکزِ ملت' کی حیثیت دینے کے قائل ہیں، لیکن غامدی صاحب کے پوسٹ اسلامزم میں اس کی گنجائش کیسے پیدا ہو سکتی ہے؟[6]

غامدی صاحب کا تصورِ ریاست

بنیادی سوال یہ ہے کہ غامدی صاحب کس تصورِ ریاست کے قائل ہیں؟ کہیں وہ ریاست کی ہمہ گیریت کی بات کرتے نظر آتے ہیں، تو کہیں اسے محض بہ امر مجبوری قبول کرتے نظر آتے ہیں اور کہیں وہ ریاست کو فرد کی نیابت کرتے، اس کی مدد کرتے اور اس کی سرپرستی کرتے دیکھنا چاہتے ہیں۔ اگر یہ امور ان کے ارتقائی سفر کے مختلف مراحل کی صورت میں ہوتے، تو کم از کم اس پہلو سے میں اعتراض نہ کرتا لیکن مسئلہ یہ ہے کہ ان کی میزان کے مختلف ابواب میں وہ ریاست کے ان مختلف تصورات کے قائل نظر آتے ہیں۔ اس لیے بات تضاد کی طرف چلی جاتی ہے۔

مثال کے طور پر دیکھیے کہ قصاص کے معاملے میں ریاست کے لیے وہ کس کردار کے قائل ہیں؟ ۲۰۰۱ء کی میزان میں مقتول کے ورثا کو اصل فریق قرار دیتے ہیں اور ریاست کو صرف

---

[6] غامدی صاحب کے حلقے کے ایک صاحبِ علم ڈاکٹر حسن الامین نے غامدی صاحب کی فکر کو Post-Islamism 'مابعد اسلامیت' کی ایک صورت قرار دیا ہے۔ دیکھیے:

Husnul Amin, *Post-Islamism: Intellectual Discourses and Social Movements* (Islamabad: Iqbal International Institute for Research and Dialogue, 2015).

نگران اور مددگار کی حیثیت دیتے ہیں:

> قتل کی اس صورت میں اسلام کا قانون یہ ہے کہ اس میں اصل مدعی حکومت نہیں، بلکہ مقتول کے اولیا ہیں۔ حکومت کا کام صرف یہ ہے کہ وہ ان کی مدد کرے اور جو کچھ وہ چاہیں، اسے پوری قوت کے ساتھ اور ٹھیک ٹھیک نافذ کر دے۔[۷]

تاہم ۲۰۱۸ء کی میزان میں معاملہ مختلف ہے اور اب ریاست ہی اصل فریق بن چکی ہے۔ چنانچہ اس میں اب نہ صرف یہ کہ یہ جملہ غائب ہے، بلکہ معاملے کی نوعیت ہی تبدیل ہو گئی ہے:

> اس قانون میں مجرم کے لیے کسی رعایت کا فیصلہ کرتے وقت مقتول کے اولیا کی مرضی کو جو اہمیت دی گئی ہے، وہ نہایت حکیمانہ ہے۔۔۔ تاہم اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ مسلمانوں کی کوئی باقاعدہ حکومت اگر کسی جگہ قائم نہ ہو اور قصاص کا معاملہ مقتول کے اولیا ہی سے متعلق ہو جائے، تو وہ اپنی حدود سے تجاوز کریں۔[۸]

گویا پہلے موقف یہ تھا کہ اصل فریق مقتول کے ورثا ہیں لیکن اب مقتول کے ورثا ثانوی حیثیت اختیار کر گئے ہیں اور ان کی بات صرف وہاں ہوتی ہے جہاں مسلمانوں کی باقاعدہ حکومت نہ ہو!

اس نکتے کی تفہیم کے لیے ایک اور مثال ملاحظہ کیجیے۔ غامدی صاحب نے جرمانے کی سزا پر الگ سے کہیں بحث نہیں کی ہے لیکن ایک مقام پر ان کی گفتگو سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس کے جواز کے قائل ہیں۔ چنانچہ اپنی ۲۰۰۱ء کی میزان میں فرماتے ہیں:

> قید، تازیانہ، جرمانہ، ان سب سزاؤں میں دو باتیں پیشِ نظر ہوتی ہیں: ایک معاشرے کی عبرت، دوسرے آیندہ کے لیے مجرم کی تادیب و تنبیہ۔[۹]

---

[۷] میزان (۲۰۰۱ء)، ص ۲۹۲۔

[۸] میزان (۲۰۱۸ء)، ص ۶۲۱۔

[۹] میزان (۲۰۰۱ء)، ص ۲۸۸۔

یہی جملہ ۲۰۱۸ء کی میزان میں بھی موجود ہے۔[10] سوال یہ ہے کہ ۲۰۱۸ء تک تو چلیں وہ اس کے قائل ہو گئے ہیں کہ مسلمانوں کی رضامندی سے ان پر مزید ٹیکس عائد کیے جاسکتے ہیں، لیکن اگر ۲۰۰۱ء میں وہ اس کے قائل تھے کہ حکومت مسلمان شہریوں سے زکوۃ کے علاوہ کوئی ٹیکس وصول نہیں کر سکتی، تو وہ اس کے قائل کیسے ہو گئے تھے کہ حکومت کسی مسلمان شہری پر جرمانہ عائد کر سکتی ہے؟ ٹیکس اور جرمانے کے تعلق کی طرف ان کی توجہ کیوں نہیں گئی؟[11]

یہاں دیت یا ارش کی مثال دینی غلط ہے اور یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ۲۰۰۱ء میں بھی وہ اس کے قائل تھے کہ مسلمان شہریوں سے زکوۃ کے علاوہ ٹیکس تو وصول نہیں کیا جاسکتا لیکن ان سے قتل سرزد ہو جائے تو ان سے دیت وصول کی جاسکتی ہے۔ یہ مثال اس لیے غلط ہو گی کہ دیت مقتول کے ورثا کا حق ہے اور اس کی حیثیت ایک طرح سے ان کے لیے تلافی کی ہے، جبکہ جرمانے کو حکومت کا حق سمجھا جاتا ہے اور اس وجہ سے جرمانہ حکومت کو ہی ادا کیا جاتا ہے، بالکل اسی طرح جیسے ٹیکس حکومت کو ادا کیا جاتا ہے۔

کون سا حکم کس کے حق کے ساتھ متعلق ہے؟ یہ اس ساری بحث کا مرکزی سوال ہے اور افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ اسی مرکزی سوال پر غامدی صاحب کو الجھنیں لاحق ہیں جس کی بنا پر ان کا پورا تصورِ زکوۃ ہی اندرونی تضادات کا شکار ہو گیا ہے۔

---

[10] میزان (۲۰۱۸ء)، ص ۶۱۶۔

[11] غامدی صاحب کے بعض مدافعین نے اس مقام پر ٹیکس اور جرمانے کے درمیان فروق کی بحث شروع کی حالانکہ یہ محض عذر لنگ ہے۔ ٹیکس اور جرمانے میں کئی فروق ہوں گے لیکن جس امر مشترک کی طرف یہاں توجہ دلائی جارہی ہے وہ یہ ہے کہ ان دونوں کو ریاست کا حق سمجھا جاتا ہے اور اس وجہ سے ان دونوں کی ادائیگی ریاست کو کی جاتی ہے (اور یہ دونوں ریاست کے ہاتھ میں عوام کے استحصال کے اہم آلات ہیں)۔

احکام کا حقوق کے ساتھ تعلق

احکام کے حقوق کے ساتھ تعلق کے باب میں غامدی صاحب کی الجھنوں کا بنیادی سبب یہ ہے کہ آپ کا فکری سفر بنیادی طور پر برصغیر میں وجود میں آنے والے اردو لٹریچر کے ارد گرد طے ہوا ہے، بالخصوص وہ لٹریچر جو مولانا مودودی اور پرویز صاحب کے حلقے کے درمیان کشاکش کے نتیجے میں وجود میں آیا ہے۔ مولانا اصلاحی نے بھی اس بحث میں حصہ ڈالا۔ غامدی صاحب نے اس بحث میں بس Pick & Choose کیا اور جیسا کہ ہم کئی بار واضح کر چکے ہیں، جب آپ کسی اصولی نظام کے بغیر جزئیات میں اخذ ورد کی راہ اختیار کرتے ہیں تو اصولی تضادات میں مبتلا ہونا حیران کن نہیں رہتا۔

برصغیر کے اردو لٹریچر پر انحصار کا ایک اور اثر یہ ہوا ہے کہ حقوق اللہ اور حقوق العباد کے متعلق اردو میں لکھنے والوں کی بات کو قدیم تراث کے ذخیرے میں حق اللہ اور حق العبد کے مترادف سمجھ لیا گیا ہے۔ ہمارے ہاں عام طور پر مشہور ہے کہ حق اللہ تو معاف ہو سکتا ہے لیکن حق العبد معاف نہیں ہو سکتا۔ پھر اس پر بنا کرتے ہوئے یہ بھی کہا جاتا ہے کہ نماز اللہ کا حق ہے اور زکوٰۃ بندے کا۔ پھر دونوں باتوں کو ملا کر نتیجہ یہ نکالا جاتا ہے کہ زکوٰۃ کی اہمیت نماز سے زیادہ ہے۔ غامدی صاحب اگر پہلے زکوٰۃ کو قانونِ معیشت میں ذکر کرتے تھے اور بعد میں قانونِ عبادات میں ذکر کرنے لگے، لیکن اس کے باوجود اس عبادت میں ریاست و حکومت کو دخیل مانتے ہیں، تو یہ حق اللہ اور حق العبد کے متعلق کنفیوژن ہی کا ایک اثر ہے۔

فقہائے کرام جب حدود کو حقوق اللہ قرار دیتے ہیں تو ان کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ اسلامی شریعت کا وہ حصہ ہے جس میں انسان تغیر یا تبدیلی نہیں لا سکتے اور یہ مسلمانوں پر لازم ہے کہ اس حصے کو جوں کا توں نافذ کریں۔ اسی مفہوم میں وہ وراثت میں ورثا کے مقررہ حصوں کو بھی حقوق اللہ کہتے ہیں کیونکہ ان حصوں کو تبدیل نہیں کیا جا سکتا۔ اب اردو دان طبقے کو یہ سمجھانا مشکل ہوتا

ہے کہ وراثت میں بیٹی کا حصہ حق اللہ ہے کیونکہ اردو لٹریچر کے زیرِ اثر وہ تو اسے حق العبد سمجھ بیٹھا ہے، بالکل اسی طرح جیسے اس کے لیے یہ بات الجھن کا باعث بن جاتی ہے کہ زکوۃ حق اللہ ہے، نہ کہ حق العبد۔ پھر جس طرح ہمارے اردو دان طبقے نے حدود سزاؤں کو ریاست کا حق قرار دیا، حالانکہ فقہاے کرام انھیں حقوق اللہ کہتے ہیں، ایسے ہی ہمارے ان دوستوں کے ہاں زکوۃ بھی ریاست کا حق ہو گئی حالانکہ فقہاے کرام کے ہاں وہ حق اللہ ہے!

برصغیر میں اردو ہونے والے مباحث پر انحصار کی وجہ سے زکوۃ اور زکوۃ الفطر میں فرق، زکوۃ اور عشر میں فرق اور عشر اور خراج میں فرق بھی نظروں سے اوجھل ہو جاتے ہیں اور یوں مزید الجھن پیدا ہو جاتی ہے۔ فقہاے کرام کے نظامِ فکر میں دیکھیں تو انھوں نے زکوۃ، زکوۃ الفطر، عشر (جس میں نصف عشر بھی شامل ہے)، خراج اور خمس سب کو حقوق اللہ کی قسمیں کہا ہے، لیکن الگ الگ قسمیں۔ امام سرخسی سے یہ بات سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔

امام سرخسی نے اصول میں تفصیل سے سمجھایا ہے کہ حقوق اللہ کی آٹھ قسمیں ہیں۔ ان میں پانچ قسموں کا تعلق ہماری موجودہ بحث سے ہے، تو ہم ان پانچ قسموں پر ہی فوکس کرتے ہیں۔[۱۲]

ایک قسم کو انھوں نے عبادة محضة کہا ہے، یعنی خالص عبادت؛ اور اس قسم کی مثالوں میں نماز، روزے اور حج کے ساتھ زکوۃ کا بھی ذکر کیا ہے۔ چنانچہ بچے یا مجنون کے مال پر زکوۃ واجب نہیں ہوتی کیونکہ بچے یا مجنون کی طرف خطاب العبادات متوجہ نہیں ہوتا (بچے یا مجنون پر عبادت واجب نہیں ہوتی)۔

زکوۃ الفطر کو انھوں نے الگ قسم، عبادة فيها معنى المؤنة (عبادت جس میں خرچہ اٹھانے

---

[۱۲] باقی تین قسمیں یہ ہیں: عبادة فيها معنى العقوبة، جیسے کفارات؛ عقوبات محضة، جیسے حدود؛ اور عقوبات قاصرة، جیسے قاتل کے لیے میراث سے محرومی کا حکم۔

کا پہلو بھی ہے)، میں شامل قرار دیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ اور زکوٰۃ الفطر کے احکام میں شریعت نے فرق کیا ہے۔ ان فروق کی بنا پر انھوں نے انھیں حقوق اللہ کے عمومی تصور کے تحت شامل سمجھنے کے باوجود اس تصور کے تحت دو الگ قسمیں قرار دیا ہے۔

پھر عشر (اور نصف عشر) کو انھوں نے ایک اور قسم مؤنة فيها معنى العبادة (خرچہ اٹھانا جس میں عبادت کا پہلو بھی ہے) قرار دیا ہے۔

اس کے بعد انھوں نے خراج (اور جزیہ) کو مؤنة فيها معنى العقوبة (خرچہ اٹھانا جس میں سزا کا پہلو بھی ہے)۔

آخر میں انھوں نے غنائم، معادن اور رکاز پر خمس کو ایک مستقل الگ قسم (قائم بنفسه) قرار دیا ہے کیونکہ ان میں اصلاً کسی کا حق نہیں تھا بلکہ یہ اللہ کے لیے تھے لیکن اس نے ان میں چار حصے دوسروں کے لیے مقرر کیے اور ایک حصہ اپنے لیے خاص کر کے انھیں مخصوص مصارف میں خرچ کرنے کا حکم دیا۔[13]

زکوٰۃ، زکوٰۃ الفطر، عشر (و نصف عشر)، خراج (و جزیہ) اور خمس کے احکام میں فرق پر جن کی نظر ہو، ان کے لیے اس تقسیم کی افادیت واضح ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ تقسیم بہت معنی خیز ہے اور اس پر غور سے بہت سی الجھنیں ختم ہو سکتی ہیں۔

مکرر عرض ہے کہ یہ سب قسمیں حق اللہ کی ہیں اور ان میں کسی کو بھی ٹیکس نہیں کہا جا سکتا۔ ٹیکس ریاست وصول کرتی ہے اور اگر ریاست اور حکومت کے فرق کو نظر انداز بھی کیا جائے تو اسے زیادہ سے زیادہ معاشرے کا اجتماعی حق کہا جا سکتا ہے، جو ایک جانب حق اللہ سے اور دوسری جانب حق العبد (فرد کے حق) سے یکسر مختلف تصور ہے۔ اللہ کے حق اور معاشرے کے حق میں الجھن غامدی صاحب کے تصورِ زکوٰۃ کا بنیادی مسئلہ ہے۔

---

[13] غنائم، معادن اور رکاز سے حاصل ہونے والا خمس بنی ہاشم کو دیا جا سکتا ہے، جبکہ زکوٰۃ ان کو نہیں دی جا سکتی۔

کبھی ایک طرف، تو کبھی دوسری طرف!

اس ساری بحث کی روشنی میں دیکھ لیجیے کہ زکوٰۃ کی بحث میں غامدی صاحب کیسے کبھی ایک طرف چلے جاتے ہیں، تو کبھی دوسری طرف۔ چنانچہ ۲۰۱۸ء کی میزان میں وہ زکوٰۃ کو قانونِ عبادات میں ذکر کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ پچھلی امتوں میں:

> عام روایت یہ رہی ہے کہ نذر گزرانے کے بعد اسے معبد سے اٹھا کر اس کے خدام کو دیا جاتا تھا کہ وہ اس سے عبادت کے لیے آنے والوں کی خدمت کریں۔[۴]

آگے فرماتے ہیں:

> ہماری شریعت میں یہ طریقہ باقی نہیں رہا۔ اس کی جگہ ہم کو ہدایت کی گئی ہے کہ نظمِ اجتماعی کی ضرورتوں کے لیے یہ مال اربابِ حل و عقد کے سپرد کیا جائے۔[۵]

گویا زکوٰۃ کو قانونِ معیشت سے قانونِ عبادات میں لانے کے بعد بھی غامدی صاحب کی رائے یہ ہے کہ زکوٰۃ 'نظمِ اجتماعی کی ضرورتوں کے لیے' ہے۔ اس کے بعد بھی وہ فرماتے ہیں:

> تاہم اس کی حقیقت میں اس سے کوئی تبدیلی نہیں ہوئی۔ یہ خدا ہی کے لیے خاص ہے۔[۶]

اس کے بعد اگلے ڈیڑھ صفحے میں وہ اس کے عبادت ہونے کے پہلو کی وضاحت کرتے ہیں۔ پھر دو صفحات میں 'زکوٰۃ کی تاریخ' بیان کرنے کے بعد آدھے صفحے میں 'زکوٰۃ کا مقصد' بتاتے ہیں کہ:

> یہ نفس کو ان آلائشوں سے پاک کرتی ہے جو مال کی محبت سے اس پر آسکتی ہیں۔[۷]

---

[۴] میزان (۲۰۱۸ء)، ص ۳۴۷۔ پچھلی امتوں میں انفاق یا زکوٰۃ کے متعلق یہ تصور سادہ بھی ہے اور ادھورا بھی۔ بہر حال یہ اس وقت ہمارا موضوع نہیں ہے۔

[۵] ایضاً۔

[۶] ایضاً۔

[۷] ایضاً، ص ۳۵۱۔

تاہم جب وہ اس کے بعد 'زکوٰۃ کا قانون' بیان کرتے ہیں، تو پھر یہ فرض کر لیتے ہیں کہ زکوٰۃ کے ذریعے نظمِ اجتماعی کی ضرورتیں پوری کرنی ہیں۔ اس وجہ سے وہ اس قانون کی پہلی دفعہ ہی یہ بیان کرتے ہیں کہ:

> پیداوار، تجارت اور کاروبار کے ذرائع، ذاتی استعمال کی چیزوں اور حد نصاب سے کم سرمایے کے سوا کوئی چیز بھی زکوٰۃ سے مستثنیٰ نہیں ہے۔[18]

سوال یہ ہے کہ اگر زکوٰۃ عبادت ہے، تو پھر کیا اصول یہ نہیں ہونا چاہیے تھا کہ زکوٰۃ انھی اموال پر واجب ہو، جن پر شارع نے واجب کیا ہے؟ یا اگر آپ قیاس کو حجتِ شرعی مانتے ہیں اور عبادات، یا کم از کم زکوٰۃ کے باب میں قیاس کے جاری ہونے کے قائل ہیں، تو آپ ان اموال پر واجب قرار دے سکتے ہیں جو نصوص میں موجود اموال پر قیاس کی کڑی شرائط پر پورا اترتے ہیں۔ اس کے بجاے یہ کہنا کہ زکوٰۃ تمام اموال پر واجب ہے، صرف اسی صورت میں مانا جاسکتا ہے اگر زکوٰۃ کو نظمِ اجتماعی کی ضرورتیں پوری کرنے کا ذریعہ (بلکہ واحد ذریعہ) مان لیا جائے، لیکن اس صورت میں اس کا عبادت ہونا کیسے قبول کیا جاسکتا ہے؟[19]

یہ بات بھی اہم ہے کہ زکوٰۃ الفطر کو زکوٰۃ کی ایک قسم قرار دینے کے باوجود (ایضاً) غامدی صاحب یہ نہیں بتاتے کہ کیا زکوٰۃ کی طرح زکوٰۃ الفطر بھی نظمِ اجتماعی یا ریاست کے پاس جمع کی جائے گی؟ یا اگر بقول ان کے:

> یہ ایک فرد کے لیے صبح و شام کا کھانا جو چھوٹے بڑے ہر شخص کے لیے دینا لازم کیا گیا ہے

---

[18] ایضاً، ص ۳۵۲۔

[19] یہاں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ عبادت سے وسیع ترین مفہوم مراد ہے، کیونکہ اس صورت میں غامدی صاحب کی میزان میں موجود ہر جزئیہ عبادات میں شامل ہے اور پھر قانونِ عبادات کو قانونِ معیشت یا قانونِ سیاست سے الگ ذکر کرنے کی کوئی تک بھی نہیں بنتی۔

اور رمضان کے اختتام پر نماز عید سے پہلے ادا کیا جاتا ہے۔[20]

تو پھر یہی کچھ زکوٰۃ کے لیے کیوں نہیں مانا جا رہا؟ یا تو زکوٰۃ اور زکوٰۃ الفطر میں فرق کیجیے، یا اگر زکوٰۃ الفطر کو آپ زکوٰۃ کی قسم قرار دے رہے ہیں، تو پھر دونوں کا حکم ایک کیوں نہیں ہے؟

چیزوں کو سادہ بنا کر پیش کرنے کے شوق میں غامدی صاحب یہ بھی نہیں بتاتے کہ کیا عہدِ رسالت یا عہدِ خلفاے راشدین میں سرکاری عمال زکوٰۃ کے لیے تمام اموال کا حساب کیا کرتے تھے، یا صرف اموالِ ظاہرہ کا کیا کرتے تھے؟

تملیک کی شرط اور فی سبیل اللہ سے مراد

ایک دفعہ جب زکوٰۃ کے متعلق یہ فرض کر لیا گیا کہ یہ نظمِ اجتماعی کی ضرورتیں پورا کرنے کا ذریعہ ہے، تو پھر اس طرح کے اشکالات کا اٹھنا کوئی حیران کن بات نہیں رہتی کہ فقیر یا مسکین کو زکوٰۃ کی رقم کا مالک بنایا جائے تو پھر اس رقم سے ان کی بہبود اور رفاہ کے ادارے کیسے قائم کیے جاسکتے ہیں، اس لیے زکوٰۃ سے تملیک کی شرط ختم ہونی چاہیے؛ یا یہ کہ اگر صرف مخصوص اموال پر ہی زکوٰۃ ہو، تو پھر نظمِ اجتماعی کی ضرورتیں کیسے پوری ہو سکیں گی، اس لیے سب اموال پر زکوٰۃ واجب ہونی چاہیے؛ یا یہ کہ اگر في سبيل الله کے مصرف کو جہاد تک محدود سمجھا جائے، تو پھر نظمِ اجتماعی کی دیگر ضرورتیں کیسے پوری ہوں گی، اس لیے بھلائی کے تمام کاموں کو اس کے مفہوم میں شامل سمجھنا چاہیے؛ وغیرہ۔ پہلی اینٹ ٹیڑھی رکھی جائے تو ثریا تک دیوار ٹیڑھی ہی رہے گی۔

دلچسپ بات یہ ہے کہ زکوٰۃ سے تملیک کی شرط ختم کرنے کی بات کرتے ہوئے غامدی صاحب کا دھیان زکوٰۃ الفطر کی طرف نہیں جاتا، باوجود اس کے کہ اسے وہ زکوٰۃ کی ایک قسم قرار دیتے ہیں۔ اسی طرح في سبيل الله کو وسعت دیتے ہوئے وہ نہ صرف یہ بات نظر انداز کر دیتے

[20] ایضاً، ص ۳۵۳۔

ہیں کہ اگر یہ اصطلاح اتنی ہی وسیع ہے تو پھر باقی سات مصارف کی ضرورت ہی کیا تھی، یہی ایک مصرف کافی ہوتا، بلکہ سورۃ التوبۃ میں جس سیاق وسباق میں زکوٰۃ کے مصارف کی آیت آئی ہے، اس سے بھی صرفِ نظر کر لیتے ہیں، حالانکہ وہ سیاق وسباق، بلکہ وہ پوری سورۃ، بلکہ اس سے پچھلی سورۃ بھی، جہاد کے موضوع پر ہے اور جسے غامدی صاحب اور ان کا مکتبِ فکر نظمِ قرآن کی قطعی دلالت کہتا ہے، وہ بھی یہاں موجود ہے۔

تملیک کی شرط کے خاتمے کے نتیجے میں نظمِ اجتماعی یا ریاست کو کیسے parental authority حاصل ہو جاتی ہے، یہ بات بھی قابلِ توجہ ہے؛ یعنی فرد کے لیے بہتر کیا ہے، یہ اس نے خود نہیں طے کرنا، بلکہ ریاست اس کے لیے طے کرے گی؛ فرد کیا چاہتا ہے، اس کی اہمیت نہیں ہے، اہمیت اس کی ہے کہ ریاست کیا چاہتی ہے کہ اس فرد کو کیا چاہنا چاہیے؛ وغیرہ۔ غامدی صاحب کے تصورِ زکوٰۃ میں ان کے اس تصورِ ریاست پر خصوصی توجہ کی ضرورت ہے۔

تنخواہوں، فیس اور صنعتی پیداوار پر زکوٰۃ

غامدی صاحب کی ایک اور دلچسپ تجویز یہ ہے کہ صنعتوں کی پیداوار، خدمات کے معاوضے اور کرایے پر عشر و نصفِ عشر کے اصولوں کا اطلاق ہو۔ چونکہ غامدی صاحب کے نظامِ فکر کی اساس میں وہ لٹریچر موجود ہے جو مولانا مودودی اور پرویز صاحب کے حلقوں کے درمیان مباحثے کے نتیجے میں پیدا ہوا، اس لیے یہاں بھی انھوں نے زمین، پیداوار، محنت اور اس طرح کے مباحث میں pick and choose کرتے ہوئے بنیادی طور پر نام نہاد 'اسلامی سوشلزم' کے اثرات قبول کیے ہیں۔ اگر وہ اصولوں پر غور کرتے اور واقعی "مناطِ حکم کی رعایت" کرتے، تو ان کو یہ سامنے کی بات یقیناً دکھائی دیتی کہ فیکٹری کی مشینوں کو زمین پر قیاس نہیں کیا جاسکتا اور یہ کہ زمین سے پیداوار تو اللہ کا خصوصی فضل ہے، اس میں محنت کا کردار یقیناً ہوتا ہے لیکن اس محنت کا عمل دخل فیکٹری کی مشینوں پر مزدوروں کی محنت کے عمل دخل سے کہیں کم اور بالکل ہی مختلف

نوعیت کا ہوتا ہے۔ ہاں، اگر کوئی "منّ و سلویٰ والی مشین" ہوتی، تو شاید اس پر زمین کی پیداوار کے اصول کا اطلاق جائز ہوتا۔ اس لیے صنعتی پیداوار کے لیے صحیح اصول یہ ہے کہ ہر سال اس کے working capital اور inventories کا حساب لگا کر اس پر ڈھائی فی صد کے حساب سے زکوٰۃ ادا کی جائے۔

اس سے زیادہ واضح غلطی کرایے اور خدمات کے معاوضے کو زمین کی پیداوار پر قیاس کرنا ہے۔ ایک تو انھوں نے اس بات کو بالکل ہی نظر انداز کر دیا ہے کہ اجارہ کا عقد رسول اللہ ﷺ کے دور میں بھی پایا جاتا تھا اور اجیر اور مؤجر کے تعلق کے بارے میں تفصیلی ہدایات سنت سے معلوم ہوتی ہیں، لیکن ان ہدایات سے اجرت پر عشر یا نصفِ عشر کے لیے وہ ایک مثال بھی پیش نہیں کر سکے۔ دوسرے، انھوں نے اجارہ اور زمین کی پیداوار میں فروق پر بھی توجہ نہیں کی۔ تیسرے، انھوں نے اس پہلو پر بھی غور نہیں کیا کہ زمین کی پیداوار کے لیے انھوں نے نصاب کی مقدار ۶۵۳ کلو گرام کھجور کی رکھی ہے،[۲۱] تو کیا یہی نصاب اجرت کے لیے بھی ہے؟ اگر ہاں، تو کیا ہر شخص جو ۶۵۳ کلو کھجور یا اس سے زیادہ کی اجرت لے، تو جیسے ہی وہ یہ اجرت لے، اس پر اس اجرت میں سے ۵ فی صد ادا کرنا لازم ہو جائے گا، اور یہ وصولی ریاست اس سے کرے گی؟ مثلاً اگر اس وقت فی کلو کھجور کی قیمت ۲۰۰ روپے فرض کی جائے، تو ۶۵۳ کلو کی قیمت بنتی ہے: ۱ لاکھ ۳۰ ہزار ۶۰۰ روپے۔ یہ تقریباً اتنی ہی رقم ہے جو کسی یونی ورسٹی کے اسسٹنٹ پروفیسر کو ہر مہینے تنخواہ کی صورت میں ملتی ہے۔ اب اس کا ۵ فی صد بنتا ہے: ۶ ہزار ۵ سو ۳۰ روپے۔ گویا آپ نے ہر اسسٹنٹ پروفیسر پر ماہانہ زکوٰۃ لازم کر دی۔ کسی زمانے میں جب آپ زکوٰۃ کے علاوہ کسی اور ٹیکس کے جواز کے قائل نہیں تھے، تو یہ کہا جا سکتا تھا کہ اتنی ہی رقم ہر مہینے آپ سے انکم ٹیکس کی صورت میں کٹوتی ہوتی ہے، تو اسی کو زکوٰۃ فرض کیجیے، لیکن اب جبکہ آپ اس کے قائل ہو چکے

[۲۱] نصاب پر آگے بات آئے گی۔

ہیں کہ مسلمانوں پر ان کی رضامندی سے ٹیکس لگائے جاسکتے ہیں، اور آپ اس کے بھی قائل ہیں کہ رضامندی کا اظہار جمہوری طور پر منتخب نمائندوں کے ذریعے کیا جاتا ہے، تو اب انکم ٹیکس الگ اور دیگر ٹیکس الگ اور ساتھ ہی ماہانہ ساڑھے چھ ہزار زکوٰۃ الگ۔ یہ آپ غریبوں کا بھلا کررہے ہیں یا برا؟ 'اسلامی سوشلزم' کے اردو لٹریچر سے اتنا بھی کیا متاثر ہونا کہ بڑے بڑے ڈاکٹروں اور وکیلوں کی فیسوں کا حساب کرتے کرتے بے چارے مڈل کلاسیوں کا ہی بیڑا غرق کردیں!

اس بحث سے ایک دفعہ پھر یہ بات واضح ہو کر سامنے آگئی ہے کہ غامدی صاحب کے تصورِ زکوٰۃ میں بنیادی مسئلہ ان کے تصورِ ریاست کا ہے۔ ریاست کو جتنی ہمہ گیریت انھوں نے دی ہے اور جس طرح زکوٰۃ جیسی عبادت کو اس دیو ہیکل وجود کے تابع بنادیا ہے، اسے اگر عملی صورت (خدانخواستہ) مل جائے، تو ریاست کے پاس مذہب کے نام پر استحصال کا ایک انتہائی خطرناک اختیار آجائے گا۔

نصاب اور شرح کی بحث

اب ایک آخری بات زکوٰۃ کے نصاب اور شرح پر بھی ہو جائے۔ اپنی ۲۰۰۱ء کی میزان میں غامدی صاحب نے درج ذیل نصاب کا ذکر کیا ہے:

مال میں ۵ اوقیہ / ۶۱۲ گرام چاندی یا اس کی قیمت

پیداوار میں ۵ وسق / ۱۱۱۹ کلو گرام کھجور یا اس کی قیمت۔[۲۲]

تاہم ان کی ۲۰۱۸ء کی میزان میں نصاب کچھ یوں ذکر کیا گیا ہے:

مال میں ۵ اوقیہ / ۶۴۲ گرام چاندی

[۲۲] میزان (۲۰۰۱ء)، ص ۱۳۹۔

پیداوار میں ۵ وسق / ۶۵۳ کلو گرام کھجور۔[۲۳]

اب یہاں کچھ سوالات لے لیجیے۔

پہلے آپ نے ۵ اوقیہ کو ۶۱۲ گرام چاندی (تقریباً ساڑھے ۵۲ تولے) کے برابر کیسے قرار دیا تھا اور بعد میں یہی ۵ اوقیہ ۶۴۲ گرام چاندی (تقریباً ۵۵ تولے) کے برابر کیسے ہو گئے؟ کیا یہ ضروری نہیں تھا کہ ایک حاشیے میں ہی سہی، آپ اس حساب کا کچھ تو ذکر کرتے؟

اسی طرح جب آپ کے نزدیک پہلے ۵ وسق ۱۱۱۹ کلو گرام کھجور کے برابر تھے تو بعد میں یہ کم ہو کر ۶۵۳ کلو گرام کھجور کے برابر کیسے ہو گئے؟ کیا یہاں بھی پیمانوں کی کچھ وضاحت ضروری نہیں تھی؟ اگر وہ کسی اور کی رائے پر انحصار کر رہے ہیں، تب بھی ان کا حوالہ دینا لازم تھا۔

پھر پہلے آپ نے 'یا اس کی قیمت' کی گنجائش تھی، جو بعد میں حذف کر دی گئی ہے۔ اس حذف کی کیا وجہ ہے؟

اس آخری سوال کی اہمیت سمجھنے کے لیے دیکھیے کہ غامدی صاحب نے سونے کے لیے الگ سے نصاب کا ذکر نہیں کیا۔ کیا سونے کے لیے نصاب ۶۴۲ گرام (۵۵ تولے) چاندی کی قیمت ہے؟ اگر ہاں، تو پھر تو ایک تولے سے بھی کم سونا رکھنے والا صاحبِ نصاب ہو جائے گا اور اس پر ہر سال زکوٰۃ کی ادائیگی لازم ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر کسی کے پاس نہ سونا ہے، نہ چاندی، لیکن روپوں میں اس کے بچت ہے جو ۵۵ تولے چاندی کی قیمت کے برابر ہے اور اس پر سال گزر گیا، تو وہ بھی صاحبِ نصاب ہو گیا اور اس پر بھی زکوٰۃ واجب ہو گئی، چاہے وہ کتنی ہی کم ہو؟

- مجھے ۵۵ تولے چاندی کے برابر روپوں کی بچت کرنے والے شخص پر زکوٰۃ واجب ہونے پر کوئی اعتراض ہو یا نہ ہو، لیکن یہ سوال تو میں ضرور اٹھاؤں گا کہ ایسے شخص کو زکوٰۃ کی رقم دینا ناجائز ہو جائے گا کیونکہ شرعاً وہ فقیر نہیں رہا۔ تو کیا یہ غامدی صاحب کی جانب سے مڈل کلاسیوں کے

[۲۳] میزان (۲۰۱۸ء)، ص ۳۵۵۔

ساتھ مزید 'انصاف' ہو گیا؟

یہ سوال بھی رہتا ہے کہ اگر زکوٰۃ کی رقم کسی فقیر کو اس طور پر دینے کے بجائے کہ وہ اس کا مالک بن جائے اور پھر اپنی مرضی سے خرچ کرے، یہی رقم فقیروں کی بہبود کے لیے خرچ کر کے مثلاً اس سے کوئی سڑک بنائی جائے (جو 'نظمِ اجتماعی کی ضرورتوں' میں سے بھی ہے)، تو یہ کیسے یقینی بنایا جائے گا کہ اس سڑک سے فائدہ صرف فقیر ہی اٹھائیں؟ یا فقیروں کے نام پر بنائی جانے والی سڑک سے سبھی کو فائدہ اٹھانے کی اجازت ہو گی؟ اگر ہاں، تو پھر فقیروں کا نام استعمال کرنے کی ضرورت کیا ہے؟ کیا یہ فقیروں کے استحصال ہی کا ایک اور انداز نہیں ہے؟

نصاب اور شرح کے حوالے سے ایک سوال عصرِ حاضر میں لوگوں کے ذہن میں یہ بھی اٹھتا ہے کہ کیا ان میں تغیر و تبدل ممکن ہے؟ میزان کی حد تک تو اب بھی وہ اسی کے قائل لگتے ہیں کہ نصاب اور شرح میں تبدیلی ممکن نہیں ہے، اگرچہ یہ بات ان کے تصورِ ریاست کے ساتھ ہم آہنگ نہیں ہے، کیونکہ ان کا تصورِ ریاست ایک ہمہ گیر نوعیت کی ریاست کا ہے جو Parental Authority رکھتی ہے اور لوگوں کی بہبود کا فیصلہ خود ان کے اپنے بارے میں فیصلے زیادہ بہتر طریقے سے کر سکتی ہے۔ غامدی صاحب کے بعض متبعین کے ہاں نصاب اور شرح میں تبدیلی کی بات ملتی ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ پرویز کے نظام میں نصاب اور شرح کی کوئی اہمیت نہیں تھی، نہ ہی 'اسلامی سوشلزم' میں اس کی کوئی اہمیت ہونی چاہیے۔ خود غامدی صاحب نے جس طرح ریاست کو ہر طرح کے اموال پر زکوٰۃ واجب کرنے کا اختیار دیا ہے اور پھر لوگوں کی ضرورتوں کا لحاظ کرتے ہوئے بعض اموال کو زکوٰۃ سے مستثنیٰ کرنے کا بھی اختیار اس کے لیے مانا ہے،[۲۴] اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نصاب میں تبدیلی کے لیے بھی اب نہیں، تو ارتقا کے اگلے مرحلے میں گنجائش پیدا کر لی جائے گی۔

---

[۲۴] میزان (۲۰۱۸ء)، ص ۳۵۵۔

ویسے بھی نصاب کا ذکر ۲۰۰۱ء کی میزان میں زکوٰۃ کے قانون کے شروع میں دفعہ ۲ کے تحت تھا اور الفاظ یہ تھے:

مال، مواشی اور زرعی پیداوار میں اس کا نصاب مقرر ہے۔[۲۵]

۲۰۱۸ء کی میزان میں ایک تو نصاب کو زکوٰۃ کے قانون کی دفعات سے نکال کر آخر میں توضیحات میں شامل کیا گیا ہے اور توضیح بھی ایسی ہے جس سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جو نصاب مقرر فرمایا تھا وہ بحیثیت حکمران کے اپنے وقت کے عرف اور مصالح کو دیکھتے ہوئے کیا تھا، نہ کہ پیغمبرانہ حیثیت میں بطور شارع۔ الفاظ بہت معنی خیز ہیں۔ ملاحظہ کیجیے:

ریاست **اگر چاہے تو حالات کی رعایت سے** کسی چیز کو زکوٰۃ سے مستثنیٰ قرار دے سکتی اور جن چیزوں سے زکوٰۃ وصول کرے، ان کے لیے **عام دستور کے مطابق کوئی نصاب** مقرر کر سکتی ہے۔ نبی ﷺ نے مال، مواشی اور زرعی پیداوار میں **اسی مقصد سے** اس کا نصاب مقرر فرمایا ہے۔[۲۶]

غامدی صاحب کے اسلوب اور انداز کو جس حد تک میں سمجھ سکا ہوں، انھوں نے نصاب پر رائے تبدیل کر لی ہے اور اب وہ رسول اللہ ﷺ کے مقرر کردہ نصاب کو عہدِ رسالت کے عرف اور مصالح پر مبنی سمجھتے ہیں جس میں مسلمان حکمران اپنے عرف اور مصالح کے مطابق تبدیلی کر سکتے ہیں، بالکل اسی طرح جیسے وہ رسول اللہ ﷺ کی جانب سے دیت اور ارش مقرر کرنے کے بارے میں یہ موقف رکھتے ہیں۔ پھر اگر نصاب کو عرف اور مصلحت پر مبنی قرار دیا جا سکتا ہے تو زکوٰۃ کی شرح کے متعلق بھی یہی کیوں نہیں فرض کیا جا سکتا؟

اگر واقعی ایسا ہے، تو پھر ان کے اور پرویز کے موقف میں کچھ خاص فرق باقی نہیں رہا ہے۔

---

[۲۵] میزان (۲۰۰۱ء)، ص ۱۳۸۔

[۲۶] میزان (۲۰۱۸ء)، ص ۳۵۵۔

بارھواں باب

کیا حدود و قصاص کی سزائیں صرف عہدِ رسالت تک تھیں؟[1]

اللہ تعالیٰ نے انسان کی فطرت میں خیر و شر کے مبادی کا مکمل شعور رکھا ہوا ہے اور پھر اسے عقل کی نعمت عطا کی ہے جس کے ذریعے وہ فطرت میں راسخ تصورات دریافت کر سکتا ہے۔ البتہ جہاں انسانی عقل کے ٹھوکر کھانے کا امکان تھا، وہاں اللہ تعالیٰ نے انبیاء کے ذریعے اپنی وحی بھیج کر رہنمائی فراہم کر دی۔ پس گنتی کے چند امور کے سوا باقی تمام امور میں انسان اپنی عقل و فطرت کی روشنی میں فیصلہ کرنے کا اختیار رکھتا ہے۔

اللہ تعالیٰ ان انبیاے کرام میں بعض جلیل القدر ہستیوں کو رسول کی حیثیت دی اور ان کے ذریعے ان کی قوموں پر حجت تمام کر دی۔ اس اتمامِ حجت کے بعد ان رسولوں کے مکذبین کے لیے دنیا میں ہی قیامتِ صغریٰ برپا کی گئی اور ان پر کبھی ساف و حاصب کے ذریعے، تو کبھی دوسرے قدرتی طریقوں سے، عذاب آیا اور اگر رسول کے متبعین معتد بہ تعداد میں تھے، تو ان کی تلوار کے ذریعے ان کے مخالفین پر اللہ کا فیصلہ نافذ کیا گیا۔

رسول کے مکذبین پر اللہ کا عذاب جیسے جنگ کی صورت میں نازل ہوا، ایسے ہی رسول کی

---

[1] یہ تصریح ضروری ہے کہ اس باب میں پیش کی گئی راے میری نہیں ہے، بلکہ یہ تحریر غامدی صاحب کے اصولوں کے اطلاق پر مبنی ہے۔ اس تحریر میں واوین میں موجود الفاظ غامدی صاحب ہی کے ہیں۔ میں نے صرف یہ دکھایا ہے کہ غامدی صاحب کے اصولوں کی روشنی میں استدلال کا اگلا نتیجہ کیا ہو سکتا ہے۔ اگر غامدی صاحب کے ترجمان یا متاثرین یہ سمجھتے ہیں کہ غامدی صاحب کے اصولوں کے اطلاق میں کہیں غلطی ہوئی ہے تو وہ اس غلطی کی نشان دہی کر کے عند اللہ ماجور اور عند الناس مشکور ہوں گے۔ واضح رہے کہ اس باب میں آیات کا ترجمہ غامدی صاحب ہی کا ہے۔

موجودگی میں فساد فی الارض کا ارتکاب کرنے والے بدترین مجرموں کو جو سزائیں دی گئیں وہ بھی اسی اتمامِ حجت کے نتیجے میں دی گئیں اور ان کی حیثیت بھی اللہ کے فیصلے کی تھی جو رسول کے ساتھیوں کے ذریعے ان مفسدین پر نافذ کیا گیا۔ قرآن نے یہ حقیقت صاف الفاظ میں بیان کر دی ہے جس کے بعد اس معاملے میں کسی دوسری رائے کی گنجائش نہیں رہی، لیکن ہمارے فقہا نے ان خصوصی سزاؤں کا حکم عام سمجھا اور اس وجہ سے غلط فہمی میں پڑ گئے۔

ارتداد کی سزا کے متعلق ہم پہلے ہی واضح کر چکے ہیں کہ یہ سزا انھی لوگوں کو دی گئی جنھوں نے رسول کی جانب سے اتمامِ حجت کے بعد واپس کفر کی راہ اختیار کی۔ اس وجہ سے یہ بات قطعی طور پر ثابت ہے کہ عہدِ رسالت کے بعد کے لوگوں پر اس سزا کا نفاذ نہیں کیا جا سکتا۔ اسی طرح دیگر حدود سزاؤں کے علاوہ قصاص کی سزا کے متعلق بھی نظمِ قرآن کی قطعی گواہی یہ ہے کہ ان سزاؤں کا اطلاق صرف ان لوگوں پر ہونا تھا جنھوں نے رسول کی موجودگی میں، اور رسول کی جانب سے اتمامِ حجت کے بعد، فساد کی روش اختیار کی جبکہ ان کے پاس ایسا کرنے کے لیے کوئی عذر باقی نہیں رہا تھا۔

سورۃ المائدۃ میں پہلے یہود و نصاریٰ کے ساتھ اللہ کے میثاق کا ذکر آیا ہے اور پھر بتایا گیا ہے کہ کیسے انھوں نے اللہ کے ساتھ کیے گئے میثاق کی خلاف ورزی کی جس کے نتیجے میں انھیں عبرتناک سزائیں دی گئیں۔ اسی ضمن میں آدم کے دو بیٹوں کی لڑائی اور اس کے بعد قاتل کی ندامت کے ذکر کے بعد کہا گیا کہ بنی اسرائیل پر ہم نے قصاص کی سزا لازم کی تھی۔ سیاقِ کلام کی دلالت قطعی ہے کہ اس سزا کا تعلق رسول کے بعد اتمامِ حجت ہی کے اصول سے تھا اور اسی وجہ سے اس کا اطلاق بنی اسرائیل پر کیا گیا۔ سزا کے ذکر کے بعد رسالت اور اتمامِ حجت کا ذکر ان الفاظ میں آیا ہے:

﴿وَلَقَدْ جَآءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَٰلِكَ فِى ٱلْأَرْضِ

لَمُسْرِفُونَ﴾(سورة المائدة، آیت ۳۲)

یہ بھی حقیقت ہے کہ (اِن پر اتمام حجت کے لیے) ہمارے پیغمبر اِن کے پاس نہایت واضح نشانیاں لے کر آئے، لیکن اِس کے باوجود اِن میں سے بہت سے ہیں جو زمین میں زیادتیاں کرنے والے ہیں۔

اس کے معاً بعد آیتِ حرابہ ہے (آیت ۳۳) جس میں ایسے ہی "مُسْرِفُونَ" کو "اللہ اور اس کے رسول کے خلاف محاربہ کرنے والے" کہا گیا ہے اور انھی کو فساد فی الارض کا مرتکب قرار دیا ہے:

﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِي ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِ ۚ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي ٱلدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِي ٱلْـَٔاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾

(اِنھیں بتا دیا جائے کہ) جو اللہ اور اُس کے رسول سے لڑیں گے اور زمین میں فساد پیدا کرنے کی کوشش کریں گے، اُن کی سزا پھر یہی ہے کہ عبرت ناک طریقے سے قتل کیے جائیں یا سولی پر چڑھائے جائیں یا اُن کے ہاتھ اور پاؤں بے ترتیب کاٹ دیے جائیں یا اُنھیں علاقہ بدر کر دیا جائے۔ یہ اُن کے لیے دنیا میں رسوائی ہے اور آخرت میں اُن کے لیے ایک بڑا عذاب ہے۔

ہر شخص جانتا ہے کہ دنیا میں رسوائی اور آخرت کے عذاب کی بات صرف رسول کے مکذبین پر ہی صادق آتی ہے۔ پس قرآن نے صاف الفاظ میں بتا دیا ہے کہ حرابہ کی یہ سزا اس صورت میں دی جائے گی جب "اللہ کا رسول دنیا میں موجود ہو اور لوگ اُس کی حکومت میں اُس کے کسی حکم یا فیصلے کے خلاف سرکشی اختیار کر لیں۔" اسی وجہ سے اگلی آیت (آیت ۳۴) میں ان لوگوں کو اس سزا سے مستثنیٰ کر دیا گیا ہے جو توبہ کر لیں:

﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُواْ عَلَيْهِمْ ۖ فَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾

مگر اُن کے لیے نہیں جو تمھارے قابو پانے سے پہلے توبہ کر لیں۔ سو (اُن پر زیادتی نہ کرو

اور) اچھی طرح سمجھ لو کہ اللہ بخشنے والا ہے، اُس کی شفقت ابدی ہے۔

یہاں توبہ کے الفاظ اسی طرح آئے ہیں جیسے سورۃ التوبۃ، آیت ۵ میں مشرکینِ عرب کے خلاف قتال کے ضمن میں آئے ہیں ﴿فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمْ﴾ اس کے متصل بعد آیت میں ایسے توبہ کرنے والے لوگوں کو اللہ سے ڈرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ پھر ان مفسدین کے لیے آخرت کی سزا کا ذکر ہے اور پھر سلسلۂ کلام واپس فساد کی سزا کے ساتھ جڑ گیا ہے۔ اس کے ساتھ سرقہ کا ذکر کیا ہے، جس کا ارتکاب اگر رسول کی موجودگی میں کیا جائے، تو وہ فساد کی بدترین قسم بن جاتا ہے، اسی وجہ سے اس کی سزا ہاتھ کاٹنا مقرر کی گئی ہے۔ سورۃ یوسف، آیت ۷۳ میں قرآن نے صراحت کے ساتھ چوری کو فساد فی الارض میں شمار کیا ہے۔ پھر ہاتھ کاٹنے کی سزا کے متعلق (سورۃ المآئدۃ، آیت ۳۸) قطعی الفاظ میں تصریح کی گئی ہے کہ یہ " اللہ کی طرف سے عبرت ناک سزا کے طور پر" دی جا رہی ہے۔ اس کے بعد فرمایا:

﴿فَمَن تَابَ مِنۢ بَعْدِ ظُلْمِهِۦ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (سورۃ المآئدۃ، آیت ۳۹)

پھر جس نے اپنے اِس ظلم کے بعد توبہ اور اصلاح کر لی تو اللہ اُس پر عنایت کی نظر کرے گا۔ بے شک، اللہ بخشنے والا ہے، اُس کی شفقت ابدی ہے۔

چوری کے جرم کے بعد توبہ پر اللہ کی مغفرت کے اعلان کے بعد آیت ۴۱ میں 'يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ' کے الفاظ سے رسول اللہ ﷺ کو مخاطب کر کے قرآن نے صاف الفاظ میں بتا دیا کہ سارا معاملہ رسول کے متعلق خصوصی قانون، یعنی اتمامِ حجت کے قانون کا ہے۔ یہاں پھر قطعی الفاظ میں تصریح کی گئی ہے کہ ان مفسدین میں کچھ وہ ہیں، جو منہ سے کہتے ہیں کہ ہم ایمان لائے اور کچھ یہود میں سے ہیں:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ لَا يَحْزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْكُفْرِ مِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا

بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا﴾ (سورة المائدة، آیت ۴۱)

تمھیں آزردہ نہ کریں وہ لوگ، اے پیغمبر جو (خدا کی شریعت کے) منکر ہو جانے میں ایک دوسرے سے بڑھنے کی کوشش کر رہے ہیں، وہ بھی جو منہ سے کہتے ہیں کہ ہم ایمان لائے ہیں، دراں حالیکہ اُن کے دل ایمان نہیں لائے اور وہ بھی جو یہودی ہو چکے ہیں۔

ان الفاظ نے قطعی طور پر بتادیا کہ حرابہ، قصاص اور سرقہ کی آیات میں مفسدین سے مراد یہی لوگ تھے جو رسول کی موجودگی میں اور اس کی حکومت میں اس کے خلاف سرکشی کر رہے تھے۔

باقی رہازنا کی سزا کا معاملہ، تو قرآن نے صاف الفاظ میں بیان کر دیا ہے کہ یہ بھی عہدِ رسالت میں اس جرم کا ارتکاب کرنے والے مفسدین کے لیے تھی۔ چنانچہ پہلے مرحلے میں سورة النساء میں ان لوگوں کو قید کرنے کا حکم دیا گیا۔ پھر سورة النور میں ان کے لیے سو کوڑوں کی سزا مقرر کی گئی۔ یہ اس کے بعد بھی اپنی حرکتوں سے باز نہ آئے تو سورة الأحزاب میں ان کے لیے حتمی حکم نازل ہوا اور اس میں قطعی الفاظ میں کہا گیا ہے کہ اس سزا کا اطلاق ان لوگوں پر ہوتا تھا جنھوں نے رسول کی موجودگی میں رسول کے شہر میں فساد کا ارتکاب کیا:

﴿لَّئِن لَّمْ يَنتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا مَّلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثُقِفُوا أُخِذُوا وَقُتِّلُوا تَقْتِيلًا سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ (سورة الأحزاب، آیات ۶۰-۶۲)

یہ منافقین اگر (اِس کے بعد بھی) اپنی حرکتوں سے باز نہ آئے اور وہ بھی جن کے دلوں میں بیماری ہے اور جو مدینہ میں لوگوں کو بھڑکانے کے لیے جھوٹ اڑانے والے ہیں تو ہم اُن پر تمھیں اکسا دیں گے، پھر وہ تمھارے ساتھ اِس شہر میں کم ہی رہنے پائیں گے۔ اُن پر پھٹکار ہو گی، جہاں ملیں گے، پکڑے جائیں گے اور بے دریغ قتل کر دیے جائیں گے۔ یہی اُن لوگوں کے بارے میں اللہ کی سنت ہے جو پہلے گزر چکے ہیں اور اللہ کی اِس سنت میں تم

ہر گز کوئی تبدیلی نہ پاؤ گے۔

پھر اس حقیقت پر بھی نظر رہے کہ قرآن کریم نے سورۃ النسآء، آیت ۲۵ میں بھی اور اسی طرح سورۃ النور، آیت ۲ میں بھی زنا کی سزا کو 'عذاب' قرار دیا ہے۔

اسی طرح قذف کی سزا کے متعلق نظمِ کلام کی قطعی گواہی ہے کہ یہ سزا امہات المؤمنین پر تہمت دھرنے والے ان مجرموں کے لیے مقرر کی گئی تھی جو عہد رسالت میں اس فساد کا ارتکاب کرتے تھے۔ چنانچہ واقعۂ افک کی آیات میں قطعی الفاظ میں اس امر کی تصریح کی گئی:

﴿لَّوْلَا جَآءُو عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ﴾ (سورۃ النور، آیت ۱۳)

اگلی آیات بھی صاف الفاظ میں بیان کر رہی ہیں کہ سارا معاملہ امہات المؤمنین پر بہتان تراشی کرنے والے منافقین کا تھا اور اسی لیے ان آیات میں رسول کے ان مخالفین کے لیے جو رسول کی موجودگی میں اس فساد کا ارتکاب کر رہے تھے، آخرت کے عذاب عظیم کا بھی ذکر کیا۔

پس اس معاملے میں دو رائیں نہیں ہو سکتیں کہ حدود سزائیں ہوں یا قصاص کی سزا، ان کا تعلق رسول اللہ ﷺ کے اولین اور براہِ راست مخاطبین سے تھا جن پر رسول اللہ ﷺ نے خود اتمامِ حجت کیا۔ بعد کے ادوار سے ان کا کوئی تعلق قطعاً نہیں ہے اور ان کے حکم کو عام سمجھنا ایک بہت بڑی غلطی ہے۔

تیرھواں باب

زنا بالجبر کے لیے معیارِ ثبوت

دیگر کئی امور کی طرح اس معاملے میں بھی غامدی صاحب کی آرا میں ارتقا ہوا ہے، اور بسا اوقات یہ آرا حالات کے دباؤ کے نتیجے میں تبدیل ہوتی رہی ہیں، اس لیے ان میں تعارض بھی موجود ہے۔

غامدی صاحب کا قانونِ شہادت

چنانچہ جب کبھی فقہاے کرام پر نکتہ چینی کی ضرورت ہو اور لوگوں کی جذباتی کیفیت کو مزید برانگیختہ کرنے کا موقع ہو تو غامدی صاحب کے متاثرین اس طرح کے اقتباسات پیش کرنا شروع کر دیتے ہیں:

> ثبوت جرم کے لیے قرآن مجید نے کسی خاص طریقے کی پابندی لازم نہیں ٹھیرائی، اِس لیے یہ بالکل قطعی ہے کہ اسلامی قانون میں جرم اُن سب طریقوں سے ثابت ہوتا ہے جنھیں اخلاقیات قانون میں مسلمہ طور پر ثبوت جرم کے طریقوں کی حیثیت سے قبول کیا جاتا ہے اور جن کے بارے میں عقل تقاضا کرتی ہے کہ اُن سے اِسے ثابت ہونا چاہیے۔ چنانچہ حالات، قرائن، طبی معاینہ، پوسٹ مارٹم، انگلیوں کے نشانات، گواہوں کی شہادت، مجرم کے اقرار، قسم، قسامہ اور اِس طرح کے دوسرے تمام شواہد سے جس طرح جرم دنیا میں ثابت ہوتے ہیں، اسلامی شریعت کے جرائم بھی اُن سے بالکل اِسی طرح ثابت قرار پاتے ہیں۔[1]

---

[1] برہان، ص ۲۵۔

عموماً زنا بالجبر کی بحث میں غامدی صاحب کے متاثرین غامدی صاحب کے بیان کردہ اس اصول سے ایک استثنا کا ذکر کرتے ہیں: کہ شریعت نے زنا کے جرم کے ثبوت کے لیے چار گواہ ضروری قرار دیے ہیں۔ اس کے بعد وہ بتاتے ہیں کہ زنا کا جرم زنا بالجبر سے مختلف ہے اور یہ کہ یہ حرابہ کی قسم ہے۔ وہ یہ نہیں بتاتے کہ غامدی صاحب کے نزدیک ایک اور جرم کے لیے بھی چار گواہوں کی شرط قرآن کی نص صریح سے ثابت ہے اور اس جرم کو غامدی صاحب 'حرابہ' ہی میں شمار کرتے ہیں۔ غامدی صاحب کے الفاظ ملاحظہ کریں:

> کسی معاشرے میں اگر قحبہ عورتیں ہوں تو اُن سے نمٹنے کے لیے قرآن مجید کی رو سے یہی کافی ہے کہ چار مسلمان گواہ طلب کیے جائیں جو اِس بات پر گواہی دیں کہ فلاں فی الواقع زنا کی عادی ایک قحبہ عورت ہے۔ وہ اگر عدالت میں پوری ذمہ داری کے ساتھ یہ گواہی دیتے ہیں کہ ہم اِسے قحبہ کی حیثیت سے جانتے ہیں اور عدالت نقد و جرح کے بعد اُن کی گواہی پر مطمئن ہو جاتی ہے تو وہ اُس عورت کو سزا دے سکتی ہے۔ [۲]

اس کے بعد انھوں نے سورة النسآء کی آیت ۱۵ کا حوالہ دیا ہے۔ ہم اس وقت اس بحث میں نہیں جانا چاہتے کہ اس آیت کے متعلق غامدی صاحب کی یہ تاویل کس حد تک درست ہے، بلکہ صرف یہ دکھانا چاہتے ہیں کہ زنا کے علاوہ ایک اور جرم بھی ہے جس کے لیے قرآن نے چار گواہ ضروری قرار دیے ہیں اور اس جرم کی تشخیص انھوں نے 'قحبہ گری' سے کی ہے۔

قحبہ گری کے جرم پر حد کی سزا کا اطلاق

اب دیکھیے کہ قحبہ یا 'زنا کی عادی عورت' کے جرم کو غامدی صاحب حدود میں شمار کرتے ہیں یا نہیں اور اگر ہاں تو کس حد کا اطلاق اس جرم پر کرتے ہیں؟

اِس صورت میں اصل مسئلہ چونکہ عورت ہی کا ہوتا ہے، اِس لیے مرد زیر بحث نہیں

---

[۲] ایضاً، ص ۲۶-۲۷۔

آئے۔ یعنی اِس بات کے گواہ کہ یہ فی الواقع زنا کی عادی قحبہ عورتیں ہیں۔ سورۂ نور میں بھی اللہ تعالیٰ نے اِس جرم کو ثابت کرنے کے لیے چار گواہوں کی یہ شرط اِسی طرح بر قرار رکھی ہے۔ اِس سے واضح ہے کہ یہ ایک عارضی حکم تھا۔ چنانچہ اِس میں جس راہ نکالنے کا ذکر ہے، وہ بعد میں اِس طرح نکلی کہ قحبہ ہونے کی وجہ سے اِن عورتوں کو زنا اور فساد فی الارض، دونوں کا مجرم قرار دیا گیا اور اِن جرائم کی جو سزائیں سورۂ نور (۲۴) کی آیت ۲ اور سورۂ مائدہ (۵) کی آیت ۳۳ میں بیان ہوئی ہیں، وہ بعض روایتوں کے مطابق اِن پر نافذ کرنے کی ہدایت کی گئی۔[۳]

اس سے یہ معلوم ہوا کہ قحبہ دو جرائم کا ارتکاب کرتی ہے: زنا اور فساد فی الارض اور اس وجہ سے اسے دونوں جرائم کی سزا دی جاتی ہے؛ ایک سزا سورة النور میں ہے (زنا کی) اور دوسری سزا سورة المائدة میں ہے (فساد فی الارض کی)؛ قحبہ کا جرم ثابت کرنے کے لیے معیار ثبوت چار گواہوں کی گواہی ہے کیونکہ "سورۂ نور میں بھی اللہ تعالیٰ نے اِس جرم کو ثابت کرنے کے لیے چار گواہوں کی یہ شرط اِسی طرح بر قرار رکھی ہے۔"

قحبہ گری کے ثبوت کے لیے چار گواہوں کی شرط

قرآن کریم نے پاکدامن عورتوں کے متعلق فرمایا ہے کہ نہ تو وہ مُسَافِحَات ہوتی ہیں اور نہ ہی مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ۔ غامدی صاحب نے ان الفاظ کا ترجمہ اس طرح کیا ہے: "بدکاری کرنے والیاں اور آشنائی گانٹھنے والیاں۔" ان کی رائے یہ ہے کہ سورة النساء کی آیت ۱۵ میں پہلی قسم کا، اور آیت ۱۶ میں دوسری قسم کا ذکر ہے۔ چنانچہ آیت ۱۶ کی تاویل میں کہتے ہیں:

> یہ زنا کے عام مجرموں کا ذکر ہے جو بالعموم یاری آشنائی کے نتیجے میں اِس جرم کا ارتکاب کرتے ہیں۔ اِس میں زانی اور زانیہ، دونوں چونکہ متعین ہوتے ہیں، اِس لیے دونوں کا ذکر

[۳] البیان، ج۱، ص ۴۶۲-۴۶۳۔

ہوا ہے اور مذکر کے صیغے زبان کے عام قاعدے کے مطابق شریک غالب کے لحاظ سے آئے ہیں۔ یہی ایذا ہے جو بعد میں سو کوڑوں کی صورت میں متعین کر دی گئی۔[4]

پس قحبہ گری ہو یا زنا، فساد فی الارض ہو یا 'عام زنا'، دونوں کے لیے غامدی صاحب چار گواہوں کی شرط ضروری مانتے ہیں۔

قحبہ گری اور زنا بالجبر کا تعلق

غامدی صاحب کے نزدیک عہدِ رسالت میں قحبہ گری کے پیشے اور 'زنا بالجبر' کا آپس میں گہرا تعلق تھا۔ چنانچہ سورۃ النور کی آیت ۳۳ کی تاویل میں، جہاں لونڈیوں کو زنا پر مجبور کرنے پر وعید سنائی گئی ہے، وہ لکھتے ہیں:

> باندازِ تنبیہ فرمایا ہے کہ اب کوئی شخص اِن لڑکیوں کو بدکاری پر مجبور نہ کرے، ورنہ یاد رکھے کہ جبر کی صورت میں اللہ اُنھیں تو معاف کر دے گا، لیکن اُن سے پیشہ کرانے والے اپنا انجام سوچ لیں، وہ اُس کی گرفت سے نہیں بچ سکیں گے۔ اِس تنبیہ کی ضرورت اِس لیے پیش آئی کہ اُس زمانے کے عرب میں لونڈیاں ہی زیادہ تر چکلوں میں بٹھائی جاتی تھیں اور اُن کے مالک جو کچھ اُن کے ذریعے سے کماتے تھے، اُس سے آسانی کے ساتھ دست بردار ہونے کے لیے تیار نہیں ہو سکتے تھے۔ چنانچہ اندیشہ تھا کہ وہ اپنے تمام ہتھکنڈے اُن کو پاک دامنی کی زندگی بسر کرنے سے روکنے کے لیے استعمال کریں گے۔[5]

روایات میں جہاں رجم کی سزا کا ذکر ہے، اسے غامدی صاحب قحبہ گری، فساد فی الارض اور زنا بالجبر کی سزا قرار دیتے ہیں۔ پھر رجم کی سزا کے متعلق کسی بھی روایت میں اقرار یا چار گواہوں کے

---

[4] ایضاً، ص ۴۶۳۔

[5] البیان، ج ۳، ص ۴۳۹۔

سوا کوئی تیسرا طریقہ نہیں ملتا۔[6]

اس موقف پر اٹھنے والے سوالات

غامدی صاحب کے ان تین اصولوں کا نتیجہ یہ نکلا کہ جب فساد فی الارض میں زنا شامل ہو تو اس کے ثبوت کے لیے چار گواہ ضروری ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ اگر گواہوں کی تعداد سے فرق نہیں پڑتا، بلکہ اصل چیز گواہی کا معیار ہے (وہ بات جو یہ حلقہ مسلسل کہتا آیا ہے)، تو ان دو جرائم کے ثبوت کے لیے چار گواہ کیوں درکار ہیں؟[7] غامدی صاحب صرف اتنا بتاتے ہیں کہ:

> کسی معاشرے میں اگر قحبہ عورتیں ہوں تو اُن سے نمٹنے کے لیے قرآن مجید کی رو سے یہی کافی ہے کہ چار مسلمان گواہ طلب کیے جائیں جو اِس بات پر گواہی دیں کہ فلاں فی الواقع زنا کی عادی ایک قحبہ عورت ہے۔ وہ اگر عدالت میں پوری ذمہ داری کے ساتھ یہ گواہی

---

[6] لے دے کے ایک روایت ملتی ہے جس سے مولانا اصلاحی نے یہ استدلال کیا ہے کہ زنا بالجبر کے مجرم کو رجم کی سزا دی گئی (تدبر قرآن، ج۵، ص۳۷۳)۔ غامدی صاحب کے متاثرین اسی روایت سے یہ استدلال کرتے ہیں کہ 'زنا بالجبر' کی سزا 'متاثرہ عورت کی گواہی' پر دی گئی۔ اس روایت کے مطابق فجر کی نماز کے لیے جانے والی خاتون کے خلاف جرم کا ارتکاب کیا گیا اور اس کے شور مچانے پر لوگ اکٹھے ہوئے (سنن الترمذي، كتاب الحدود، باب ما جاء في المرءة إذا استكرهت على الزنا، رقم:۱۴۵۴)۔ دوسرے مقام پر ہم نے اس روایت کا تجزیہ کیا ہے (محمد مشتاق احمد، "آبروریزی کے جرم کی شرعی تکییف"، معارفِ اسلامی، ج۹، ش۱ (۲۰۱۰ء)، ص۱۰۲-۱۰۴)۔ موجودہ بحث کے لیے یہ بات اہم ہے کہ غامدی صاحب کے اصولوں کے مطابق اس روایت سے استدلال ہی غلط ہے کیونکہ جب تک روایت سنداً صحیح نہ ہو غامدی صاحب اسے استدلال کے لیے استعمال کرنے کے قائل نہیں ہیں۔ نیز اس روایت میں بھی ملزم کے اقرار کا ذکر بہر حال ہے۔

[7] فقہائے کرام زنا کے لیے تو چار گواہ ضروری سمجھتے ہیں لیکن 'قحبہ گری' کو وہ سیاسہ جرائم میں سمجھتے ہیں اور اس کے ثبوت کے لیے چار گواہوں کی گواہی ضروری نہیں سمجھتے اور یہی قرینِ عقل بھی ہے۔ فرد کی پردہ پوشی ایک امر ہے اور فحاشی کا اڈا چلانا ایک بالکل ہی مختلف امر۔ دونوں جرائم کو ایک نوعیت کا جرم سمجھنا حماقت ہے۔

> دیتے ہیں کہ ہم اِسے قحبہ کی حیثیت سے جانتے ہیں اور عدالت نقد و جرح کے بعد اُن کی گواہی پر مطمئن ہو جاتی ہے تو وہ اُس عورت کو سزا دے سکتی ہے۔[8]

سوال یہ ہے کہ جو لوگ یہ گواہی دیں گے کہ "ہم اِسے قحبہ کی حیثیت سے جانتے ہیں" وہ یہ کس بنیاد پر کہیں گے؟ کیا وہ یہ کہیں گے کہ ہم خود اس کے گاہک رہے ہیں؟ یا یہ کہیں گے کہ ہم نے دوسروں کو اس کے پاس اس مقصد کے لیے آتا جاتا دیکھا ہے؟ اگر یہ دوسری بات ہے تو کیا اس سے بدرجہا بہتر طرقِ اثبات اور نہیں ہو سکتے؟ کیا سی سی ٹی وی فوٹیج کام نہیں کر سکے گی؟[9]

پھر یہ کیسے ثابت ہو گا کہ وہ عورت "زنا کی عادی" ہے؟ یہ سوال اس لیے اہم ہے کہ 'زنا کی عادی قحبہ عورت' اور 'بدکاری کو پیشہ بنانے والوں' کو غامدی صاحب 'فساد فی الارض'، بلکہ 'حرابہ' کا مرتکب مانتے ہیں اور حرابہ کے مرتکب کے لیے وہ جو سزائیں تجویز کرتے ہیں، ان میں ایک سزا رجم بھی ہے:

> زمین میں فساد پیدا کرنے کی تعبیر۔۔۔اُس صورت حال کے لیے آتی ہے، جب کوئی شخص یا گروہ قانون سے بغاوت کر کے لوگوں کی جان و مال، آبرو اور عقل و رائے کے خلاف برسرِ جنگ ہو جائے۔ چنانچہ قتل، دہشت گردی، زنا، زنا بالجبر اور چوری ڈاکا بن جائے یا لوگ بدکاری کو پیشہ بنا لیں یا کھلم کھلا اوباشی پر اتر آئیں یا اپنی آوارہ منشی، بدمعاشی اور جنسی بے راہ روی کی بنا پر شریفوں کی عزت و آبرو کے لیے خطرہ بن جائیں یا نظم ریاست کے خلاف بغاوت کے لیے اٹھ کھڑے ہوں۔[10]

---

[8] برہان، ص ۲۶-۲۷۔

[9] یہ سوال غامدی صاحب کے ایک متاثر ڈاکٹر صاحب نے زنا بالجبر کے متعلق اٹھایا تھا۔ یہ سوال قحبہ عورتوں اور چکلے کے بارے میں کیوں نہیں اٹھایا جا سکتا؟

[10] میزان، ص ۶۱۳۔

آگے وہ واضح کرتے ہیں کہ حرابہ کی سزا میں ایک تقتیل بھی ہے اور یہ کہ رجم تقتیل کی ایک صورت ہے:

رجم، یعنی سنگ ساری بھی، ہمارے نزدیک اسی کے تحت داخل ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے زمانے میں اوباشی کے بعض مجرموں کو یہ سزا اِسی آیت کے حکم کی پیروی میں دی ہے۔"[11]

تو کیا اس عورت کو محض گواہوں کی گواہی پر 'عادی' مان لیا جائے گا، یا اس کے لیے عدالتوں کے سابقہ فیصلے درکار ہوں گے کہ کئی بار اسے 'عام زنا' کی سزا عدالت نے دے دی ہے،[12] لیکن اس کے باوجود یہ اس عادت کو نہیں چھوڑ رہی، تو اس وجہ سے اب اس پہ فساد فی الارض، بلکہ حرابہ، کی سزا کے طور پر رجم کیا جائے، یا اس کے ہاتھ پیر کاٹ لیے جائیں، یا اسے مصلوب کیا جائے، یا اسے 'علاقہ بدر' کیا جائے؟[13]

غامدی صاحب کی سادہ فکری کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ وہ 'عادی مجرموں' کو بھی ایک ہی دفعہ کی کارروائی میں تقتیل، یعنی رجم، کی سزا سنانے کے قائل ہیں حالانکہ اس کے 'عادی مجرم' ہونے کے لیے اور کچھ نہیں، تو سابقہ مجرمانہ ریکارڈ اور سزائیں تو ہونی چاہئیں۔

قحبہ گری اور زنا بالجبر میں فرق کی وجہ

ایک اور سوال یہ ہے کہ قحبہ گری اور زنا بالجبر میں فرق کی وجہ کیا ہے؟ کیا صرف یہ کہ ایک میں

---

[11] ایضاً، ۶۱۴۔

[12] جو غامدی صاحب کے نزدیک سو کوڑے ہیں۔

[13] اس آخری صورت میں ویسے یہ امکان تو رہتا ہی ہے کہ اپنے علاقے سے نکل کر وہ اور کھل کر اپنی عادت پر عمل شروع کر دے کیونکہ وہاں تو کوئی اسے جاننے والا بھی نہیں ہوگا۔ اپنے علاقے میں کم از کم لوگوں کو اس کی عادت کا معلوم تو ہوتا ہے۔

عورت ملزمہ ہے تو چار گواہ چاہئیں، اور دوسرے میں مرد ملزم ہے تو ڈی این اے رپورٹ اور سی سی ٹی وی فوٹیج بھی کافی ہے؟ یہ سوال اپنی جگہ قائم ہے کہ قحبہ گری اور زنا بالجبر کے علاوہ 'فساد فی الارض' اور حرابہ کی ایک قسم 'زنا کا عادی مجرم' بھی ہوتا ہے، خواہ مرد ہو، تو کیا اس کے لیے بھی چار گواہ چاہئیں؟ اگر نہیں، تو کیوں نہیں؟ اور اگر ہاں، تو چار گواہ کیسے ثابت کریں گے کہ وہ پہلی دفعہ یہ جرم نہیں کر رہا، بلکہ 'عادی' ہے؟ یا اس کے جرم کے ثبوت کے لیے قرائن کافی ہوں گے؟

یہ نہیں کہا جا سکتا کہ قحبہ اور زنا کا عادی مجرم یہ جرم دوسرے فرد کی مرضی سے کرتا ہے، جبکہ زنا بالجبر کا مجرم یہ جرم عورت کی مرضی کے بغیر کرتا ہے تو یہ فرق ناقابلِ قبول ہے۔ ایک تو اس وجہ سے کہ یہ فرق لبرلزم کے ڈسکورس کی پیداوار ہے اور اسے اسلامی قانون کے اصولوں سے کوئی مناسبت نہیں ہے۔ لبرلزم کے اصولوں کی روشنی میں ایک بار کا زنا یا بار بار کا زنا کوئی جرم نہیں کیونکہ یہ فریقین کی مرضی سے کیا جاتا ہے، جبکہ اسلامی قانون کی رو سے یہ اللہ کے خلاف جرم ہے کیونکہ اللہ نے اس سے روکا ہے اور اس پر سزا مقرر کی ہے اور غامدی صاحب بھی یہ بات مانتے ہیں۔

بہر حال غامدی صاحب پر لازم ہے کہ وہ ہمیں صاف الفاظ میں بتائیں کہ 'عام زنا'، بدکاری کا پیشہ / قحبہ گری؛ 'زنا کی عادت' اور زنا بالجبر میں جب وہ پہلے تین جرائم کے لیے چار گواہ ضروری سمجھتے ہیں، تو چوتھے جرم کے لیے کیوں ضروری نہیں سمجھتے، بالخصوص جبکہ وہ پہلی قسم کے سوا باقی تینوں قسموں کو فساد فی الارض اور حرابہ مانتے ہیں؟

چودھواں باب

عدت کے متعلق غلط فہمیاں

غامدی صاحب اور آپ کے متبعین وقتاً فوقتاً جن شرعی احکام پر خامہ فرسائی کرتے رہتے ہیں، ان میں عدت کے احکام بھی شامل ہیں۔ اس ضمن میں وہ اپنے اجتہادات کے گھوڑے یوں سرپٹ دوڑاتے ہیں کہ غالبؔ کے الفاظ میں وہی صورت بن جاتی ہے کہ:

نے ہاتھ باگ پر ہے، نہ پا ہے رکاب میں!

مثلاً ایک جانب ان کا دعوی یہ ہے کہ قرآن سارے کا سارا قطعی الدلالہ ہے، اور دوسری طرف قرآن کی نصِّ صریح کی موجودگی میں 'اجتہاد' کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر حمل ٹسٹ کے ذریعے معلوم ہوا کہ مطلقہ عورت حاملہ نہیں ہے، تو اس کی عدت ختم ہو جاتی ہے، یعنی وہ فوراً ہی کسی اور شخص کے ساتھ نکاح کر سکتی ہے۔[1] اسی طرح عدت کے دوران میں کیے گئے نکاح کے متعلق بھی پورے تحکم کے ساتھ قطعی اسلوب میں فقہاے کرام کی طرف بالکل ہی غلط منسوب کرتے ہیں اور پھر اس پر تنقید بھی کرتے ہیں۔[2] اس باب میں ان دونوں مسائل پر غامدی صاحب کے موقف کا تجزیہ کیا جائے گا۔

---

[1] دیکھیے:
https://ghamidi.com/videos/if-a-medical-test-shows-no-pregnancy-does-the-iddah-end-4798 (Last visited: 9 July 2024).

[2] دیکھیے:
https://www.youtube.com/watch?v=DX3USON9ia0 (Last visited: 9 July 2024).

عدت اور حمل

مرد اور عورت کے درمیان ازدواجی تعلق چاہے نکاحِ صحیح کے نتیجے میں قائم ہو، یا نکاحِ فاسد کے نتیجے میں،[3] شریعت نے ہر دو صورتوں میں لازم کیا ہے کہ ان مرد و عورت کے درمیان علیحدگی کی صورت میں، خواہ علیحدگی کی وجہ طلاق ہو، عدالتی تفریق ہو، عورت کا فاسد تعلق سے از خود نکلنا ہو،[4] یا شوہر کی موت ہو، عورت ایک مقررہ مدت تک کسی اور شخص کے ساتھ نکاح نہیں کر سکے گی۔[5] قرآن کریم نے اس کے لیے يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ (وہ اپنے آپ کو انتظار کرائیں/روکے رکھیں) کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔[6] اسی کو اصطلاح میں 'عدت'، یعنی دن گننا، کہتے ہیں۔

---

[3] مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک نکاح فاسد اور نکاح باطل میں کوئی فرق نہیں ہے، جبکہ حنفیہ دونوں میں اس بنیاد پر فرق کرتے ہیں کہ نکاح باطل کو نکاح صحیح میں تبدیل کرنا ممکن نہیں ہوتا، بلکہ نیا عقدِ نکاح ضروری ہوتا ہے، جبکہ نکاحِ فاسد سے فساد دور کیا جائے، تو وہ صحیح ہو جاتا ہے اور نئے نکاح کی ضرورت نہیں ہوتی۔ واضح رہے کہ عورت اور مرد میں ازدواجی تعلق قائم نہ ہوا ہو، تو اس مرحلے پر نکاحِ فاسد اور نکاحِ باطل دونوں کا حکم حنفیہ کے نزدیک بھی یکساں ہوتا ہے اور دونوں ہی قانون کی نظر میں کالعدم ہوتے ہیں؛ تاہم دخول کے بعد نکاحِ فاسد پر کچھ قانونی اثرات مرتب ہوتے ہیں، جو نکاحِ باطل پر مرتب نہیں ہوتے۔ نکاحِ فاسد کے قانونی اثرات میں ایک اثر یہ ہے کہ نکاح فاسد کے بعد دخول کے نتیجے میں عدت واجب ہوتی ہے، لیکن یہ عدت نکاحِ صحیح والی عدت سے کم ہوتی ہے۔ تفصیل آگے آرہی ہے۔

[4] نکاحِ فاسد سے نکلنے کے لیے طلاق یا عدالتی فیصلے کی ضرورت نہیں ہوتی، بلکہ عورت از خود بھی اس تعلق سے نکل سکتی ہے، اور اسے نکلنا چاہیے، یا پھر نئے سرے سے نکاحِ صحیح کرنا چاہیے۔

[5] یہ حکم صرف اس صورت میں ہی نہیں ہے جب مرد و عورت نے واقعتاً ازدواجی تعلق قائم کر لیا ہو، بلکہ اس صورت میں بھی ہے جب ایسا تعلق قائم کرنے کا غالب امکان موجود ہو، جسے اصطلاح میں خلوت صحیحہ (proper seclusion) کہا جاتا ہے۔

[6] سورۃ البقرۃ، آیت ۲۲۸ اور آیت ۲۳۴۔

بیوہ کی عدت

جہاں تک شوہر کی موت کی صورت میں عدت کا تعلق ہے، قرآن کریم نے اس کی دو صورتیں ذکر کی ہیں: ایک یہ کہ شوہر کی موت کے وقت عورت حاملہ ہو اور دوسری یہ کہ وہ حاملہ نہ ہو۔ پہلی صورت میں قرآن کریم نے تصریح کی ہے کہ وضع حمل پر عدت پوری ہو جائے گی:

وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ (سورة الطلاق، آیت ۴)

اور حاملہ عورتوں کی عدت یہ ہے کہ وہ حمل سے فارغ ہو جائیں۔[۷]

دوسری صورت میں قرآن کریم نے چار مہینے اور دس دن کی عدت مقرر کی ہے:

وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا (سورة البقرة، آیت ۲۳۴)

اور تم میں سے جو لوگ وفات پا جائیں اور اپنے پیچھے بیویاں چھوڑیں تو وہ بھی اپنے آپ کو چار مہینے دس دن انتظار کرائیں۔[۸]

پہلی صورت کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس کا تعلق صرف مطلقہ عورتوں سے ہے کیونکہ أُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ کے الفاظ عام ہیں اور اس کے عموم میں مطلقہ اور بیوہ دونوں شامل ہیں۔[۹] اسی

[۷] یہ ترجمہ غامدی صاحب کا ہے۔

[۸] یہ ترجمہ بھی غامدی صاحب کا ہے۔

[۹] یہ موقف تقریباً تمام فقہاے کرام کا ہے؛ البتہ بعض فقہاء کا یہ کہنا ہے کہ سورة البقرة کی آیت ۲۳۴ بھی عام ہے، اس لیے ایسی بیوہ جو حاملہ بھی ہو، اس پر دونوں آیات کا اطلاق ہوتا ہے اور اس وجہ سے ان دونوں مدتوں میں جو زیادہ مدت ہو گی، وہی اس کی عدت ہو گی (أبعد الأجلين)، یعنی اگر ۴ مہینے ۱۰ دن سے قبل وضع حمل ہوا، تو عدت ۴ مہینے ۱۰ تک ہو گی، اور اگر ۴ مہینے ۱۰ دن گزرنے پر بھی ابھی وضع حمل نہ ہوا ہو، تو عدت وضع حمل تک ہو گی۔ یہ راے سیدنا علی کرم اللہ وجہہ سے بھی نقل کی گئی ہے۔ حنفیہ کا موقف یہ ہے، جو عبد اللہ بن مسعود

طرح دوسری صورت میں ٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ کے الفاظ عام ہیں اور اس کے عموم میں نہ صرف وہ بیوہ شامل ہے جس کے ساتھ شوہر نے ازدواجی تعلق قائم کر لیا ہو (مدخول بہا)، بلکہ وہ بیوہ بھی جس کے ساتھ ازدواجی تعلق قائم کرنے سے قبل ہی شوہر کا انتقال ہو گیا ہو (غیر مدخول بہا)۔ واضح رہے کہ قرآن کریم کا عام حکم ہمارے نزدیک قطعی الدلالہ ہوتا ہے اور اس لیے اس کے عموم سے قیاس یا کسی اور ظنی دلیل کی بنا پر کسی فرد کو خارج نہیں کیا جاسکتا۔''

ایک اہم بات یہ ہے کہ قرآن کریم نے عدت کے دوران میں نکاح کا پیغام بھیجنے سے، بلکہ دل میں اس کا پختہ ارادہ رکھنے سے بھی روکا ہے:

وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِۦ مِنْ خِطْبَةِ ٱلنِّسَآءِ أَوْ أَكْنَنتُمْ فِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَٰكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّآ أَن

رضی اللہ عنہ کے قول پر مبنی ہے، کہ سورۃ الطلاق چونکہ بعد میں نازل ہونے والی سورۃ ہے، اس لیے تعارض کی صورت میں اس پر عمل واجب ہے، اور اسی لیے حاملہ کی عدت وضع حمل تک ہے، خواہ وہ ۴ مہینے ۱۰ دن سے قبل ہو یا بعد میں۔

۱۰ غامدی صاحب غیر مدخولہ مطلقہ پر قیاس کرتے ہوئے قرار دیتے ہیں کہ غیر مدخولہ بیوہ کے لیے بھی عدت نہیں ہے۔ "مطلقہ اور بیوہ کے لیے عدت کا حکم چونکہ ایک ہی مقصد سے دیا گیا ہے، اِس لیے جو مستثنیات طلاق کے حکم میں بیان ہوئے ہیں، وہ بیوہ کی عدت میں بھی اُسی طرح ملحوظ ہوں گے۔ چنانچہ بیوہ غیر مدخولہ کے لیے کوئی عدت نہیں ہو گی اور حاملہ کی عدت وضع حمل کے بعد ختم ہو جائے گی۔ روایتوں میں ہے کہ ایک حاملہ عورت، سبیعہ رضی اللہ عنہا نے جب اپنا معاملہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کیا تو آپ نے یہی فیصلہ فرمایا۔" (البیان، ج۱، ص ۲۵۲)۔ یہ قیاس باطل ہے اور اس کی مزید وضاحت آگے عدتِ طلاق پر بحث کے ضمن میں آ رہی ہے۔ نیز یہاں انھوں نے حدیث کا حوالہ جس انداز میں دیا ہے، اس سے بہ ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ حدیث میں غیر مدخولہ بیوہ کے عدت نہ ہونے کی بات کی گئی ہے، حالانکہ اس میں صرف اس بات کا ذکر ہے کہ حاملہ بیوہ کی عدت وضع حمل تک ہے۔ کیا اسے تلبیس کہا جاسکتا ہے؟

تَقُولُواْ قَوْلًا مَّعْرُوفًاۚ وَلَا تَعْزِمُواْ عُقْدَةَ ٱلنِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْكِتَٰبُ أَجَلَهُۥۚ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ فَٱحْذَرُوهُۚ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ (سورۃ البقرۃ، آیت ۲۳۵)

اور اس بات میں بھی کوئی گناہ نہیں جو تم ان عورتوں سے پیغام نکاح کے قسم کی بطریق کنایہ و اشارہ کہو یا اپنے دلوں میں رکھو۔ اللہ کو معلوم ہے کہ تم ان سے ذکر کرو گے لیکن چپکے سے ان کے ساتھ نکاح کا قول و قرار نہ کر بیٹھو، ہاں دستور کے مطابق کوئی بات کہہ سکتے ہو۔ اور عقد نکاح کا عزم اس وقت تک نہ کرو جب تک قانون اپنی مدت کو نہ پہنچ جائے اور جان رکھو کہ اللہ جانتا ہے جو کچھ تمہارے دلوں میں ہے تو اس سے ڈرتے رہو اور جان رکھو کہ اللہ بخشنے والا اور بردبار ہے۔"[11]

غامدی صاحب فرماتے ہیں:

اِس سے یہ بات نکلتی ہے کہ زمانۂ عدت میں عورت کا رویہ بھی ایسا ہی ہونا چاہیے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اِسی بنا پر عورتوں کو ہدایت فرمائی کہ وہ اگر اپنے مرحوم شوہر کے گھر میں اُس کے لیے عدت گزار رہی ہیں تو سوگ کی کیفیت میں گزاریں اور زیب و زینت کی کوئی چیز استعمال نہ کریں۔"[12]

اس سے بھی معلوم ہوا کہ عدت کا مقصد صرف یہ یقینی بنانا نہیں ہے کہ عورت حاملہ ہے یا نہیں، بلکہ اس کے کئی دیگر مقاصد اور حکمتیں بھی ہیں۔ غامدی صاحب کی طرح کے متجددین کا بنیادی مسئلہ یہی ہے کہ وہ یک رخے پن کا شکار ہو جاتے ہیں اور اس وجہ سے شرعی احکام کی بہت ساری حکمتیں ان کی نظروں سے اوجھل ہو جاتی ہیں۔

---

[11] یہ ترجمہ مولانا اصلاحی کا ہے۔

[12] البیان، ج۱، ص ۲۵۴۔

یہ تو رہی عدت وفات کی بات۔ اب عدت طلاق کے متعلق بھی چند اہم اصول دیکھ لیتے ہیں۔

اگر طلاق سے قبل ازدواجی تعلق قائم کیا گیا ہو

جس عورت کے ساتھ شوہر نے ازدواجی تعلق قائم کر لیا ہو، اس کے متعلق قرآن کریم نے تین صورتیں ذکر کی ہیں، اور کوئی چوتھی صورت تصور کرنا ممکن نہیں ہے۔

ایک صورت یہ ہے کہ عورت حاملہ ہو، تو اوپر سورۃ الطلاق کی آیت ۴ کا حوالہ دیا گیا، جس میں کہا گیا ہے کہ حاملہ عورتوں کی عدت وضع حمل تک ہے؛

دوسری صورت یہ ہے کہ عورت حاملہ نہیں ہے اور اسے حیض آتا ہے، تو اس صورت میں سورۃ البقرۃ کی آیت ۲۲۸ میں کہا گیا ہے کہ اس کی عدت تین حیض ہے، یعنی جب اسے طہر میں طلاق دی جائے (جو شرعاً طلاق دینے کا درست وقت ہے) اور اس کے بعد اسے ایک دفعہ حیض آئے، پھر طہر آئے، پھر دوسری دفعہ حیض آئے، پھر طہر آئے، پھر تیسری دفعہ حیض آئے، تو اس تیسرے حیض کے خاتمے (تیسرے طہر کے آغاز) پر اس کی عدت ختم ہو جائے گی:

وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ

اور مطلقہ عورتیں اپنے آپ کو تین حیض تک انتظار کرائیں۔[13]

اس آیت میں لفظ قُرُوٓءٍ اصول فقہ کی اصطلاح میں مشترک ہے کیونکہ اس کا اطلاق حیض اور طہر دونوں پر ہوتا ہے، لیکن لفظ ثَلَٰثَةَ خاص ہے کیونکہ اس کا اطلاق تین پر ہی ہوتا ہے، نہ اس سے کم نہ زیادہ۔ یہ اس بات کی قطعی دلیل ہے کہ قُرُوٓءٍ سے مراد حیض ہی ہے کیونکہ اگر طہر میں طلاق دی جائے، جیسا کہ شرعاً درست طریقہ ہے، تو یا تو وہ طہر عدت میں شمار کیا جائے گا یا نہیں؛ اگر

---

[13] یہ ترجمہ بھی غامدی صاحب سے لیا گیا ہے۔

قُرُوۡٓءٍ سے مراد طہر ہو، تو پہلی صورت میں عدت تین سے کم اور دوسری صورت میں تین سے زیادہ ہو جائے گی اور یوں ہر دو صورتوں میں ثَلٰثَةَ کی خلاف ورزی لازم آتی ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ عورت حاملہ بھی نہیں ہے لیکن اسے زیادہ یا کم عمر کی وجہ سے یا کسی بیماری کی وجہ سے حیض بھی نہیں آتا، تو اس صورت میں سورة الطلاق کی آیت ۴ نے عدت کے لیے ۳ مہینوں کی مدت مقرر کی ہے:[14]

وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشۡهُرٖ وَٱلَّٰٓـِٔي لَمۡ يَحِضۡنَۚ

اور تمہاری عورتوں میں جو حیض سے مایوس ہو چکی ہوں اگر ان کے باب میں شک ہو تو ان کی عدت تین مہینے ہے اور اسی طرح ان کی بھی جن کو حیض نہ آیا ہو۔[15]

جیسا کہ عرض کیا، ان تین کے علاوہ کوئی چوتھی صورت فرض نہیں کی جا سکتی۔ اس لیے اس معاملے میں قیاس کی گنجائش ہی نہیں ہے؛ اور جب قیاس کی گنجائش نہیں ہے، تو قیاس کے بعد کے مرحلے کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا جس میں علت کے بجائے حکمت کی بنیاد پر حکم کی توسیع کی جاتی ہے۔

مزعومہ مقصد کی بنیاد پر منصوص حکم کی معطلی

تاہم غامدی صاحب اور ان کے متبعین نے اس مقام پر علت کے بجائے اپنے مزعومہ حکمت کی

[14] واضح رہے کہ قرآن و حدیث میں جہاں بھی مہینوں کا ذکر ہے، تو اس سے مراد قمری مہینے ہیں۔ اس لیے یہ تین مہینے ۹۰ دن بھی ہو سکتے ہیں (اگر تینوں مہینے ۳۰ دن کے ہوں) اور ۸۹، ۸۸ یا ۸۷ بھی۔ اسی طرح عدتِ وفات میں بھی قمری مہینے ہی مراد ہیں اور اسی لیے اس کی مدت ۱۳۰ دن بھی ہو سکتی ہے اور اس سے کم بھی۔ نیز آگے ہم واضح کریں گے کہ تین حیض کی عدت ۳۹ دن میں بھی ختم ہو سکتی ہے۔

[15] یہ ترجمہ اصلاحی صاحب کا ہے۔

نص میں مذکور حکم (کی توسیع کے بجاے اس) سے انحراف کے لیے راہ ہموار کی ہے۔[16] چنانچہ ان کا موقف ہے کہ حمل ٹسٹ سے اگر معلوم ہو جائے کہ عورت حاملہ نہیں ہے، تو اس کی عدت ختم ہو جاتی ہے۔ یہ غلط فتوی کئی غلط مفروضوں پر مبنی ہے:

ایک غلط مفروضہ یہ ہے کہ منصوص حکم پر عمل تبھی واجب ہوتا ہے جب اس کی علت سمجھ میں آجائے حالانکہ حکم شرعی پر عمل اصل میں اس لیے واجب ہوتا ہے کہ وہ شارع کا حکم ہوتا ہے؛ گویا یہ أمر تعبّدي (ritual obedience) ہے۔ وجہ سمجھ میں آئے یا نہ آئے، اس پر جوں کا توں عمل واجب ہے؛ ہاں وجہ سمجھ میں آجائے، اور ساتھ ہی یہ بھی معلوم ہو جائے کہ شارع کا تقاضا یہ ہے کہ جہاں بھی یہ وجہ موجود ہو، وہاں اس پر عمل کرنا ہے، تو پھر قیاس واجب ہو جاتا ہے۔ اب کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ بیوہ کی عدت ۴ مہینے ۱۰ دن کیوں ہے، پورے ۴ مہینے کیوں نہیں، اس سے کم یا زیادہ کیوں نہیں؟ اس کا جواب اس کے سوا کیا ہو سکتا ہے کہ شارع نے جیسا کہا ہے، ہم پر واجب ہے کہ اس پر جوں کا توں عمل کریں۔ اس لیے جہاں اس نے کہا کہ وضع حمل پر عدت ختم، وہاں ختم؛ جہاں اس نے کہا ہے کہ تین مہینے، وہاں تین مہینے؛ جہاں اس نے کہا ہے کہ تین حیض، وہاں تین حیض۔ حیرت ہے کہ سارے قرآن کو قطعی الدلالہ کہنے والے اتنی سادہ بات سمجھنے سے قاصر ہیں۔

دوسرا غلط مفروضہ یہ ہے کہ علت یا حکمت کی عدم موجودگی میں منصوص حکم پر عمل ضروری نہیں رہتا، حالانکہ علت یا حکمت منصوص حکم کو غیر منصوص امر کی طرف توسیع دینے

---

[16] اس پہلو سے غامدی صاحب کا موقف نام نہاد مقاصدی فکر کے علم برداروں کے موقف سے ہم آہنگ ہو جاتا ہے۔ ان دونوں گروہوں کی فکری قربت پر کتابِ ہٰذا کے شروع میں روشنی ڈالی جا چکی ہے۔

کے لیے ہوتی ہے، نہ کہ منصوص حکم کو باطل کر دینے کے لیے۔[17] مثلاً اگر خمر کی حرمت کی علت یہ ہے کہ اس میں نشہ ہے، تو یہی علت اگر کسی اور مشروب میں پائی جائے گی، تو یہی حکم اس مشروب کے لیے بھی ہو گا، یعنی وہ بھی خمر کی طرح حرام ہو گا؛ لیکن اگر کوئی یہ کہے کہ خمر کے ایک آدھ گھونٹ سے نشہ نہیں ہوتا، اس لیے خمر کا ایک آدھ گھونٹ حرام نہیں ہے، تو یہ موقف قطعاً غلط ہو گا کیونکہ یہاں مزعومہ علت یا حکمت کی بنا پر منصوص حکم کا ابطال کیا جا رہا ہے۔[18]

---

[17] امام سرخسی فرماتے ہیں: التَّعْلِيلُ لِتَعْدِيَةِ حُكْمِ النَّصِّ إِلَى غَيْرِ الْمَنْصُوصِ، فَالْحُكْمُ فِي الْمَنْصُوصِ ثَابِتٌ بِالنَّصِّ لَا بِالْعِلَّةِ؛ لِأَنَّ الثَّابِتَ بِالنَّصِّ مَقْطُوعٌ بِهِ، وَالْمَنْعُ بِظَاهِرِ النَّصِّ ثَابِتٌ. فَالِاشْتِغَالُ بِالتَّعْلِيلِ يَكُونُ لَغْوًا (تعلیل کا مقصد نص کے حکم کو غیر منصوص تک توسیع دینا ہے، کیونکہ منصوص کے لیے تو حکم نص سے ثابت ہے، نہ کہ علت سے؛ کیونکہ نص سے جو ثابت ہے وہ تو یقینی ہے اور ممانعت نص کے ظاہر سے ثابت ہی ہے، اس لیے تعلیل میں مشغول ہونا بے فائدہ کام ہے)۔ المبسوط، ج ۱۲، ص ۱۳۴۔ قیاس کی حقیقت واضح کرتے ہوئے امام سرخسی مزید فرماتے ہیں: القياس لا يكون حجة لإثبات الحكم ابتداء بل بتعدية الحكم الثابت بالنص إلى محل لا نص فيه (قیاس کسی حکم کے ابتدائی طور پر ثابت کرنے کے لیے حجت نہیں ہے، بلکہ نص سے ثابت حکم کو ایسے محل تک توسیع دینا ہے جس میں نص نہ ہو)۔ أصول السرخسي، ج ۱، ص ۲۹۸۔ امام غزالی نے قیاس کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: أَنَّهُ حَمْلُ مَعْلُومٍ عَلَى مَعْلُومٍ فِي إِثْبَاتِ حُكْمٍ لَهُمَا أَوْ نَفْيِهِ عَنْهُمَا بِأَمْرٍ جَامِعٍ بَيْنَهُمَا مِنْ إِثْبَاتِ حُكْمٍ أَوْ صِفَةٍ أَوْ نَفْيِهِمَا عَنْهُمَا (یہ کسی معلوم کو کسی اور معلوم پر محمول کرنا ہے ان دونوں کے لیے ایک ہی حکم کا اثبات کر کے، یا دونوں سے اس کی نفی کر کے، دونوں کے درمیان کسی ایسے امر جامع کی وجہ سے جو کسی حکم یا کسی صفت کا اثبات ہو یا ان دونوں کی ان دونوں سے نفی ہو)۔ المستصفیٰ، ص ۲۸۰۔ ایک اور مقام پر اختصار کے ساتھ یہ حقیقت ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں: إِنَّ الْقِيَاسَ عِبَارَةٌ عَنْ تَعْدِيَةِ حُكْمٍ مِنْ مَحَلٍّ إِلَى مَحَلٍّ (قیاس عبارت ہے کسی حکم کو ایک محل سے دوسرے محل تک توسیع دینے کا)۔ ایضاً، ص ۳۲۸۔

[18] یہ ہے فقہائے حنفیہ کے اس موقف کا مطلب کہ سورۃ المائدۃ کی آیت ۹۰ کی وجہ سے خمر لذاتھا حرام ہے، خواہ اس سے کسی کو نشہ ہوتا ہو یا نہ ہو؛ البتہ دیگر نشہ آور مشروبات کے لیے حکم دیگر نصوص سے ثابت ہے۔

منصوص حکم پر عمل ہر حالت میں ہو گا، خواہ ہمارے نزدیک اس کی جو علت ہے وہ موجود ہو یا نہ ہو؛ البتہ وہ علت کسی اور شے میں پائی جائے تو یہی حکم اس شے کا بھی ہو جائے گا، اور جس شے میں یہ علت نہیں ہو گی، اس کا یہ حکم نہیں ہو گا۔

تیسرا غلط مفروضہ یہ ہے عدت کا واحد مقصد یہ معلوم کرنا ہے کہ عورت کہیں حاملہ تو نہیں ہے، حالانکہ اگر یہی عدت کا واحد مقصد ہوتا تو یہ مقصد ایک دفعہ حیض آنے سے بھی پورا ہو سکتا تھا اور اس صورت میں تین دفعہ حیض آنے تک انتظار کی کوئی ضرورت ہی نہ ہوتی۔ پھر وہ عدت کا یہ مقصد کیسے بھول گئے کہ اس cooling off کی مدت میں فریقین اپنے اپنے موقف پر ٹھنڈے دل سے نظر ثانی کر کے اگر رجوع کرنا چاہیں، تو کر سکیں گے؟

چوتھا غلط مفروضہ یہ ہے کہ اگر کسی حکم کا مزعومہ مقصد نص میں مذکور طریقے کے بجائے کسی اور طریقے سے پورا ہو رہا ہو، تو نص میں مذکور حکم پر عمل کرنے کی ضرورت نہیں رہتی۔ یہ اسی طرح کا استدلال ہے جیسے بعض منکرینِ حدیث نے کہا تھا کہ چور کے ہاتھ میں ہتھکڑیاں ڈالنے سے چونکہ اسے چوری سے باز رکھنے کا مقصد پورا ہو جاتا ہے، اس لیے چور کا ہاتھ کاٹنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ منکرینِ حدیث تو چلیں کسی اور ہی زاویۂ نظر سے بات کر رہے تھے، لیکن قرآن کے قطعی الدلالہ ہونے کے مدعیان کیسے نص قطعی سے ثابت حکم سے محض اپنے مزعومہ مقصد اور حکمت کی بنیاد پر انحراف کا جواز پیدا کر سکتے ہیں؟

طلاق کے بعد رجوع کا موقع

عدت کے بہت سارے مقاصد اور حکمتوں میں ایک یہ ہے کہ میاں بیوی کو واپس ایک دوسرے کے ساتھ زندگی بسر کرنے کا موقع مل جائے۔ کتنی دفعہ ایسا ہوا ہے کہ طلاق دے چکنے یا لے چکنے، کے بعد دونوں ہی کو پشیمانی ہوتی ہے اور دونوں اپنی رائے تبدیل کر لیتے ہیں۔ اسی لیے عدتِ وفات کے برعکس طلاق رجعی کی عدت میں عورت کے لیے بناؤ سنگھار کو پسند کیا گیا ہے تاکہ

رجوع کے امکانات بڑھ جائیں۔

حمل ٹسٹ کے ذریعے عدت کے خاتمے کا فتویٰ دے کر غامدی صاحب اور ان کے متبعین بہ ظاہر عورتوں کے ساتھ ہمدردی جتانا چاہتے ہیں لیکن ان کی نظر غالباً اس پہلو پر نہیں گئی کہ عدت کے دوران میں عورت کی رہائش اور اس کے اخراجات کی ذمہ داری شوہر پر ہی ہوتی ہے (اور یہی امر بعض اوقات فریقین کے درمیان رجوع کا باعث بن جاتا ہے)۔ اگر کسی بے حمیت شوہر کو غامدی صاحب کے فتوی کی خبر مل گئی، تو وہ طلاق دینے کے ساتھ ہی عورت کا حمل ٹسٹ کروا کر اس سے فوراً جان چھڑا لے گا۔ خاندانوں کو باہم جوڑے رکھنا اور گھروں کو بکھرنے سے روکنا بھی تو شریعت کے مقاصد میں سے ہے۔ پتہ نہیں ان مقاصد کی طرف ہمارے ان متجددین کی نظر کیوں نہیں جاتی؟

ازدواجی تعلق قائم کرنے سے قبل طلاق

صرف ایک صورت ایسی ہے جس میں نکاح کے بعد عورت پر عدت واجب نہیں ہوتی؛ جب نکاح کے بعد اس کے ساتھ ازدواجی تعلق قائم کرنے سے قبل ہی اسے طلاق دی جائے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

> يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحۡتُمُ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقۡتُمُوهُنَّ مِن قَبۡلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمۡ عَلَيۡهِنَّ مِنۡ عِدَّةٖ تَعۡتَدُّونَهَاۖ فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحٗا جَمِيلٗا (سورة الأحزاب، آیت ۴۹)
>
> اے ایمان والو، جب تم مومنہ عورتوں سے نکاح کرو پھر ان کو ہاتھ لگانے سے پہلے ہی طلاق دے دو تو ان کے بارے میں تم پر کوئی عدت واجب نہیں ہے جس کا تمہیں لحاظ کرنا

ہو۔ پس ان کو کچھ دے دلا دو اور خوبصورتی کے ساتھ رخصت کر دو۔[19]

اس آیت کے متعلق چند بنیادی نکات پیشِ نظر رہیں، تو غامدی صاحب اور ان کے متبعین جس غلط فہمی میں پڑے ہیں، اس کی حقیقت واضح ہو جاتی ہے:

ایک یہ کہ اس آیت نے عدت کے عمومی حکم سے ایک استثنا بیان کر دی ہے۔ اس ایک استثنا کے سوا، دیگر تمام صورتوں میں عدت بدستور واجب رہتی ہے۔[20] مثلاً اگر نکاح کے بعد اور

---

[19] یہ ترجمہ مولانا اصلاحی کا ہے۔ اس ترجمے سے یہ بات واضح نہیں ہوتی کہ عدت 'عورتوں پر' واجب ہے۔ غامدی صاحب کے الفاظ نسبتاً بہتر وضاحت کرتے ہیں: "تو اُن پر تمھاری خاطر کوئی عدت لازم نہیں ہے جس کا تم شمار کرو گے۔" اس پہلو کی وضاحت آگے آرہی ہے۔

[20] یہی حکم اس صورت میں ہے اگر کسی مسلمان نے کسی کتابیہ سے نکاح کیا اور پھر ازدواجی تعلق قائم کرنے سے قبل اسے طلاق دی کیونکہ اس معاملے میں مومنہ اور کتابیہ ایک ہی درجے میں ہیں اور ایک کا حکم دوسری کے لیے بھی ہے۔ یہ قیاس کی وجہ سے نہیں، بلکہ دلالۃ النص کی وجہ سے ہے، یعنی لفظ کی دلالت میں ہی یہ بات شامل ہے۔ دلالۃ النص سے مراد ایسے معنی پر لفظ کی دلالت ہے جو نص میں مذکور معنی کے مساوی یا اس سے اولی ہو۔ مثلاً قرآن کریم کے لفظ میں ممانعت والدین کو أُفّ کہنے کی ہے (سورۃ بنی اسرآئیل، آیت ۲۳)، لیکن بدتمیزی اور مارنے پیٹنے کی ممانعت اس کے مفہوم میں بدرجۂ اولی (*a fortiori*) شامل ہے۔ مساوی معنی پر دلالت کی مثال یہ ہے کہ سورۃ النور کی آیت ۴ میں پاک دامن عورتوں (اَلْمُحْصَنَٰت) پر زنا کے الزام کے بعد چار گواہوں کے نہ پیش کرنے پر قذف کی سزا کا حکم ہے؛ یہی حکم پاک دامن مردوں پر الزام کی صورت میں بھی ہے۔ ایک اور مثال یہ ہے کہ قرآن میں لونڈیوں کے لیے آدھی سزا کا ذکر ہے (سورۃ النسآء، آیت ۲۵)، لیکن یہی حکم غلاموں کے لیے بھی ہے۔ امام محمد نے السیر الکبیر میں اس کی کئی اور مثالیں بھی دی ہیں؛ جیسے اگر دشمن کے ساتھ معاہدے میں یہ طے پایا کہ مسلمان ان کے علاقے میں سے گزرتے ہوئے فصلوں کو آگ نہیں لگائیں گے، تو مسلمان ان فصلوں میں پانی چھوڑ کر بھی انھیں برباد نہیں کر سکیں گے؛ البتہ فصلوں میں سے کھانے

ازدواجی تعلق کے قائم کیے جانے سے قبل شوہر کا انتقال ہو جائے، تو بیوہ پر اس صورت میں بھی عدتِ وفات بدستور واجب رہے گی اور یہ نہیں کہا جاسکے گا کہ چونکہ قرآن نے اس صورت میں عدتِ طلاق ختم کر دی ہے، تو اس پر قیاس کرتے ہوئے عدتِ وفات بھی اس صورت میں نہیں رہے گی۔

واضح رہے کہ قیاس ایک ظنی دلیل ہے اور قرآن کے قطعی حکم کے سامنے اس کی کوئی حیثیت نہیں ہوتی۔ یہ بھی ملاحظہ کریں کہ چونکہ عدتِ طلاق کے عمومی حکم سے یہ استثنا کچھ عرصے بعد ذکر کی گئی ہے، اس لیے اصطلاح میں اسے نسخ ہی کہیں گے، نہ کہ تخصیص۔[21] اگر قرآن نے یہ استثناعدتِ طلاق کے ساتھ ہی ذکر کی ہوتی، تو اس صورت میں اسے تخصیص کہا جاتا اور پھر عدت کا عمومی حکم ظنی ہو جاتا اور اس سے مزید افراد کا نکالنا دلیل ظنی، جیسے خبر واحد یا قیاس، کے ذریعے ممکن ہوتا۔ ویسے بھی یہ استثناعدتِ طلاق کے حکم سے ہے، نہ کہ عدتِ وفات کے حکم سے، اور عدتِ وفات کا حکم اپنے عموم پر پوری قطعیت کے ساتھ برقرار ہے۔ چنانچہ

کے لیے کچھ لینا ممنوع نہیں ہوگا کیونکہ یہ نسبتاً کم تر درجے کا عمل ہے؛ البتہ اگر معاہدے میں کھانے کی ممانعت کی گئی ہو، تو فصلوں کو جلانا یا ڈبونا بدرجۂ اولی ناجائز ہوگا۔ مکرر عرض ہے کہ یہ قیاس نہیں، بلکہ معنی کی بحث ہے۔

[21] نسخ اور تخصیص میں فرق یہ ہے کہ اگر حکم پہلے موجود ہو اور پھر اسے اٹھالیا جائے، تو یہ نسخ ہے، لیکن اگر بعض افراد کے لیے حکم ابتدا سے ہی موجود نہ ہو اور انھیں ابتدا ہی سے خارج کیا گیا ہو لیکن مستقل دلیل سے اس کی وضاحت کی گئی، تو یہ تخصیص ہے۔ اس لیے اگر بعض افراد کو خارج کرنے والی دلیل اصل حکم کے ساتھ مقارن ہو (اکٹھے آئی ہو)، تو یہ تخصیص ہے، لیکن اگر وہ اصل حکم کے کچھ عرصے بعد آئے، تو یہ نسخ ہے۔ تخصیص کی مثال یہ ہے کہ سورۃ التوبۃ کی آیت ۵ میں مشرکین کے ساتھ جنگ کا حکم دیا گیا ہے جو بظاہر عام ہے، لیکن اگلی آیت میں انھی مشرکین میں سے ان کو اس حکم سے خارج کیا گیا ہے جو مسلمانوں کی پناہ میں آنے کی درخواست دیں۔ نسخ جزئی کے بعد باقی جز کے متعلق حکم بدستور قطعی رہتا ہے، جبکہ تخصیص کے بعد باقی افراد پر عام کی دلالت ظنی ہو جاتی ہے اور اس سے مزید افراد کا اخراج خبر واحد یا قیاس کے ذریعے ممکن ہوتا ہے۔

غامدی صاحب کا یہ عمومی دعوی کہ حمل کا "امکان نہ ہو تو عدت کی کوئی پابندی نہیں ہے"۔[22]

سورۃ الأحزاب کی اس آیتِ سے دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ نکاح کے بعد عورت پر عدت مرد کے حق کے لیے واجب کی گئی ہے؛ چنانچہ عورتوں کے لیے عَلَيۡهِنَّ کہا گیا ہے اور مردوں کے لیے لَكُمۡ کی ترکیب استعمال کی گئی ہے۔ پس عدت جس طرح عورت کا فریضہ ہے، اسی طرح مرد کا حق بھی ہے کیونکہ عدت کے خاتمے تک عورت کسی اور شخص سے شادی نہیں کرسکتی اور عدت کے خاتمے کے فوراً بعد وہ کسی اور سے نکاح کرسکتی ہے۔[23] حمل ٹسٹ کے ذریعے عدت کے خاتمے کی بات کرنے والے عدت کے مرد کا حق ہونے کے پہلو کو نظر انداز کردیتے ہیں کہ صرف ایک ہی صورت ایسی ہے جس میں قرآن نے مردوں کے لیے اس حق کی نفی کی ہے۔ اس استثنا پر قیاس کرکے اس کو توسیع نہیں دی جاسکتی کیونکہ جب استثنا کو اصول کی اور اصول کو استثنا کی جگہ دی جائے، تو قانونی نظام تلپٹ ہو کر رہ جاتا ہے۔[24]

---

[22] البیان، ج۴، ص۱۴۹۔

[23] غامدی صاحب یہ مانتے ہیں کہ اس آیت سے عورت کے لیے عدت کا وجوب بھی ثابت ہوتا ہے اور یہ بھی کہ یہ مرد کا حق ہے، لیکن وہ اس حق کو صرف اس صورت تک محدود کردیتے ہیں جب حمل کا امکان ہو: "اِس میں شبہ نہیں کہ حمل کا امکان ہو تو عدت عورت پر ایک حق واجب ہے، جیسا کہ عَلَيۡهِنَّ مِنۡ عِدَّةٍ کے الفاظ سے واضح ہے۔" (ایضاً) اس حق کی یہ تحدید بالکل ہی بے بنیاد ہے کیونکہ مرد کا حق صرف اس عورت کے پیٹ میں پائے جانے والے حمل یا بچے تک ہی محدود نہیں، بلکہ اسے اس عورت کے ساتھ تعلقات واپس بحال کرنے کا بھی حق ہے، اگر اس نے طلاق رجعی دی ہو۔ غامدی صاحب تو یہ بھی مانتے ہیں کہ تیسری طلاق کے بعد بھی مرد پر عورت کے نفقہ اور سکنی کی ذمہ داری رہتی ہے (میزان، ص۴۵۸)۔ حیران کن ہے کہ اس کے باوجود وہ مرد کے حق سے انکاری ہیں۔

[24] اسلامی قانون کا یہ اصول ان الفاظ میں بیان کیا جاتا ہے: مَا ثَبَتَ عَلَى خِلَافِ الْقِيَاسِ فَغَيْرُهُ لَا يُقَاسُ عَلَيْهِ (مجلة الأحكام العدلية، مادة ۱۵)۔

اس قول کے قائلین یہ اصول بھی نظر انداز کر دیتے ہیں کہ مرد اور عورت کے تعلق کے لیے اصلی حکم حرمت کا ہے، یعنی کسی مرد کے لیے کسی عورت سے نکاح ناجائز ہے جب تک اس کا جواز کسی مثبت دلیل سے ثابت نہ کیا جائے۔ گویا اس معاملے میں الأصل في الأشياء الإباحة کا نہیں، بلکہ الأصل في الأبضاع التحريم کا اطلاق ہوتا ہے۔[۲۵] چنانچہ اگر کسی عورت کو اس کے شوہر نے طلاق دے دی، اور اس کے بعد بھی کسی اور مرد کے ساتھ اس کے نکاح کے جواز و عدم جواز کے احتمالات برابر کا وزن رکھتے ہوں، تو فیصلہ حرمت کے حکم کے حق میں ہوگا۔

عدت کے دوران نکاح

عدت کے دوران نکاح کے متعلق غامدی صاحب اور حسن الیاس صاحب نے گفتگو کی ہے،[۲۶] جسے سننے کے بعد پھر افسوس ہوا کہ بغیر ضروری تحقیق کیے دھڑلے سے بڑی بڑی باتیں کہی جا رہی ہیں۔ اگر غامدی صاحب اور حسن صاحب صرف اپنا نقطۂ نظر بیان کرتے، تو مجھے اس پر تبصرے کی ضرورت محسوس نہ ہوتی، لیکن چونکہ انھوں نے فقہاے کرام، بالخصوص احناف، کی طرف کئی باتوں کی غلط نسبت کی ہے، اس لیے چند مختصر نکات پیشِ خدمت ہیں:[۲۷]

---

[۲۵] علامہ زین الدین بن ابراہیم ابن نجیم المصری (م: ۹۷۰ھ / ۱۵۶۲ء) فرماتے ہیں: فَإِذَا تَقَابَلَ فِي الْمَرْأَةِ حِلٌّ وَحُرْمَةٌ، غَلَبَتْ الْحُرْمَةُ (پس جب کسی عورت کے ساتھ نکاح کی حلت اور اور حرمت کا برابر کا امکان ہو، تو حرمت کو غلبہ حاصل ہوتا ہے)۔ الْأَشْبَاهُ وَالنَّظَائِرُ عَلَى مَذْهَبِ أَبِيْ حَنِيْفَةَ النُّعْمَانِ (بیروت: دار الکتب العلمیۃ، ۱۹۹۹ء)، ص ۵۷۔

[26] https://www.youtube.com/watch?v=DX3USON9ia0 (Last visited: 25 June 2024).

[۲۷] عدت کے دوران میں نکاح کے متعلق حنفی فقہاے کرام کے موقف کی توضیح کے لیے راقم نے ایک مقالہ لکھا تھا جس میں اس موضوع پر لاہور ہائی کورٹ کے ایک فیصلے پر تنقید بھی کی تھی: محمد مشتاق احمد، "عدت کے دوران

اولاً: یہ کہ غامدی صاحب نے کہا کہ احناف ایسے نکاح کو باطل جبکہ دیگر فقہاء اسے فاسد کہتے ہیں۔ یہ دعوی اس بات کا بیّن ثبوت ہے کہ غامدی صاحب کو سرے سے علم ہی نہیں ہے کہ عقود میں باطل اور فاسد کا فرق تو صرف احناف ہی کرتے ہیں، جبکہ دیگر فقہاء نکاح کیا، بیوع میں بھی باطل اور فاسد میں فرق نہیں کرتے۔ غامدی صاحب نے یہ تاثر دینے کی کوشش کی ہے کہ دیگر فقہاء کی بہ نسبت احناف کے ہاں اس معاملے میں سختی زیادہ پائی جاتی ہے، جبکہ حقیقت میں معاملہ اس کے بالکل برعکس ہے۔

ثانیاً: یہ کہ احناف جب اسے باطل کہتے ہیں، تو دراصل وہ قبل الدخول مرحلے پر ایسا کہتے ہیں۔ اگر دخول ہو، تو پھر وہ اس پر نکاحِ فاسد کے احکام کا اطلاق کرتے ہیں۔ اس لیے قبل الدخول کے مرحلے پر احناف بھی دیگر فقہاء کے ساتھ متفق ہوتے ہیں اور کہتے ہیں کہ نکاح میں باطل اور فاسد یکساں ہیں۔ البتہ دخول کے بعد عقد باطل اور عقد فاسد میں احناف فرق کرتے ہیں، جو دیگر فقہاء نہیں کرتے۔

ثالثاً: یہ کہ احناف اس عقد پر بعد الدخول عقد فاسد کے احکام کا اطلاق اس لیے کرتے ہیں کہ وہ شبہۃ العقد کے قائل ہیں، یعنی بہ ظاہر چونکہ عقد ہوا ہے اس لیے اسے وہ شبہہ قرار دے کر اسے زنا کے احکام کے اطلاق کی راہ میں رکاوٹ مان لیتے ہیں۔ پھر چونکہ زنا کے احکام لاگو نہیں ہوتے، لیکن دخول ہوا ہے، اس لیے وہ مہر کے وجوب کے قائل ہوتے ہیں، لیکن واضح رہے کہ یہ مہر عقد کی وجہ سے نہیں بلکہ دخول کی وجہ سے واجب ہوتا ہے۔ اس لیے اگر عقد میں مہر مثل سے زیادہ مقرر کیا گیا ہو، تو مہر مثل ہی ادا کیا جائے گا اور اگر عقد میں مہر مثل سے کم مقرر کیا

نکاح پر عدالتِ عالیہ لاہور کے ایک فیصلے کا تنقیدی جائزہ"، ماہنامہ الشریعہ، دسمبر ۲۰۱۵ء، ص۱۱-۱۵؛ مشمولہ: محمد مشتاق احمد، مقالاتِ شریعت (لاہور: ورلڈ ویو پبلشرز، ۲۰۲۳ء)، ص۲۱۹-۲۲۳۔

گیا ہو، تو مقررہ مہر ہی ادا کیا جائے گا، کیونکہ یہ مہر مجبوری کی وجہ سے لازم کیا گیا ہے۔[۲۸] پھر چونکہ دخول کے بعد حمل کا امکان ہے، اس لیے استبراءِ رحم کے لیے عدت بھی واجب ہو جاتی ہے۔ پھر یاد رہے کہ یہ عدت عقد کی وجہ سے نہیں، بلکہ دخول کی وجہ سے واجب ہوتی ہے اور اس لیے یہ عدت عقدِ صحیح کے بعد کی عدت سے مختلف ہوتی ہے۔ پھر عدت کے دوران نفقہ بھی اسی مرد پر واجب ہوتا ہے، کیونکہ عورت اس کے حق کے لیے محبوس کی جاتی ہے۔ پھر اگر حمل واقع ہوا ہو، تو بچے کا نسب بھی ثابت ہوتا ہے کیونکہ اس تعلق پر زنا کے احکام کا اطلاق نہیں ہوتا۔

رابعاً: یہ کہ چونکہ قانوناً یہ عقد غلط ہوا ہے، اس لیے مرد اور عورت کو باقاعدہ میاں بیوی نہیں قرار دیا جاسکتا اور ان میں تفریق لازم ہے، لیکن اس تفریق کو فسخ نہیں کہیں گے۔ حسن صاحب نے اسے فسخ کہا اور غامدی صاحب بھی اس پر تبصرہ کیے بغیر آگے بڑھ گئے۔ یہ فسخ نہیں، بلکہ تفریق ہے۔ اس مرد کی جانب سے 'طلاق' دینے کے بغیر بھی، اور بغیر عدالت کی جانب سے 'تفریق' کیے، عورت از خود بھی اس تعلق سے نکل سکتی ہے، کیونکہ قانوناً تو اس تعلق کی کوئی حیثیت نہیں ہے اور یہ ایک nullity ہے۔ اگر یہ مرد اور عورت ایک دوسرے کے ساتھ رہنا چاہتے ہیں، تو ان پر لازم ہے کہ یہ نیا نکاح کریں۔[۲۹]

خامساً: یہ کہ یہ بات بھی غلط ہے کہ ان کا معاملہ لوگوں پر واضح نہ ہو تو کوئی مسئلہ نہیں ہے، کیونکہ قانون کی نظر میں تو یہ عقد ہوا ہی نہیں ہے۔ عقد باطل اور عقد فاسد میں فرق یہ ہے کہ عقد فاسد کا فساد دور کیا جائے، تو وہ صحیح ہو جاتا ہے اور نیا عقد کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی، جبکہ عقد باطل تو سرے سے عقد ہی نہیں ہوتا، اس لیے نیا عقد کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ مثلاً کسی نے ۱۰۰ روپے دے کر ۱۱۰ روپے لینے کا عقد کیا، تو ۱۰ روپے کا اضافہ ربا ہے اور یہ عقد فاسد ہے۔

[۲۸] کہ عقدِ صحیح کے بغیر دخول تو ہو گیا، لیکن زنا کے احکام کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔

[۲۹] نئے نکاح کا مطلب یہ ہے کہ مہر بھی نیا ہو گا اور فریقین کو نئی شرائط رکھنے کا حق بھی ہو گا۔

اس اضافے کی شرط دور کر دی جائے، تو نیا عقد کرنے کی ضرورت نہیں ہے، یہ عقد صحیح ہو جائے گا۔ اس کے برعکس اگر کسی نے خنزیر کا گوشت فروخت کیا، تو یہ عقد باطل ہے، کیونکہ خنزیر کا گوشت مال ہی نہیں ہے جسے بیچا جاسکے۔ اسی طرح عدت کے دوران میں نکاح سرے سے منعقد ہی نہیں ہوتا، کیونکہ شریعت نے اس سے روکا ہے اور اس وجہ سے عدت گزرنے کے بعد نیا نکاح کرنالازم ہو جاتا ہے۔[۳۰]

سادساً: یہ کہ غامدی صاحب کا یہ کہنا بھی غلط ہے کہ عدت کے دوران میں نکاح کی ممانعت کے متعلق کوئی خاص شرعی حکم نہیں ہے۔ عدت، 'گننا'، کا مطلب ہی کیا ہے؟ ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ﴾ کا مفہوم کیا ہے؟ کیا غامدی صاحب اور حسن صاحب نے اس پر غور کیا ہے کہ اگر عدت کے دوران میں خاتون کو کسی اور مرد سے نکاح کی اجازت دی جائے تو کتنی نصوص بالکل بے معنی ہو جاتی ہیں؟

سابعاً: یہ کہ عدت کب شروع ہوئی اور کب ختم ہوئی، اس کا انحصار اس امر پر ہے کہ کیا خاتون کو حیض آتا ہے یا نہیں؟ اگر ہاں، تو پھر تین حیض گزرنے پر، اور اگر نہیں، تو پھر تین (قمری) مہینے گزرنے پر عدت ختم ہو جاتی ہے۔ پہلی صورت میں یہ عین ممکن ہے کہ آج خاتون کو طلاق دی جائے، کل اس کا حیض شروع ہو جائے اور تین دن بعد حیض ختم ہو جائے، پھر پندرہ دن بعد حیض شروع ہو کر تین بعد ختم ہو جائے، پھر پندرہ دن بعد شروع ہو کر تین دن بعد ختم ہو جائے، اور خاتون کی عدت انتالیس دنوں میں ہی ختم ہو جائے۔

[۳۰] بعد میں اگر گواہ لائے جائیں، تو وہ نئے ایجاب و قبول پر گواہ ہوں گے، جو نیا عقد ہو گا۔ ماضی میں کیے گئے ایجاب و قبول پر وہ کیسے گواہ ہو سکتے ہیں؟ (الا یہ کہ ایسی ٹائم مشین بنالی جائے جس میں بیٹھ کر وہ ماضی میں جائیں اور ماضی کے ایجاب و قبول پر گواہ بن جائیں!)

ثامناً: یہ کہ عورت کی عدت کب ختم ہوئی، اس کے متعلق اسی کی بات پر اعتبار کیا جائے گا۔ چنانچہ اگر وہ انتالیسویں دن ہی کہہ دے کہ اس کی عدت پوری ہو گئی، تو خواہ اسے طلاق دینے والا شوہر اس کا انکاری ہو، اس کے انکار کی کوئی حیثیت نہیں ہے اور عورت کی بات کا ہی اعتبار کیا جائے گا۔

پندرھواں باب

وراثت اور وصیت کے متعلق غلط فہمیاں

غامدی صاحب نے کسی زمانے میں قانونِ وراثت کو بھی اپنے اجتہاد کا ہدف بنایا تھا اور ایک تفصیلی مضمون میزان حصۂ اول میں شائع کیا تھا۔[1] اس مضمون میں انھوں نے ورثا کی ترتیب کے علاوہ کلالہ کے مفہوم اور وراثت میں عول کے مسئلے پر بھی خامہ فرسائی کی تھی۔ بعد میں پتہ نہیں کیوں، اس مضمون کو برہان، مقامات یا کسی اور کتاب میں اشاعت کے قابل نہیں سمجھا گیا۔ میزان اور البیان میں بھی اس مضمون کے بس کچھ حصے ہی ملتے ہیں۔ اس مضمون کے کچھ حصے یقینی طور پر جناب تمنا عمادی اور جناب عمر احمد عثمانی کی آرا سے ماخوذ تھے، یا کم از کم ان کا اثر ان میں نظر آتا تھا۔[2] بہر حال، اس مضمون میں عول کے متعلق غامدی صاحب نے جو رائے قائم کی تھی، ان کی وڈیوز میں مختلف انداز میں وہ رائے اور فقہاے کرام پر ان کی تنقید سامنے آتی رہتی ہے۔ اس باب میں اس موقف پر تبصرہ پیش کیا جارہا ہے۔ اس کے بعد وصیت کے متعلق غامدی صاحب کے موقف پر تفصیلی تنقید پیش کی جائے گی۔

---

[1] خود مجھے غامدی صاحب نے بتایا تھا کہ جن دنوں ان کا مولانا مودودی کے ساتھ تعلق تھا (۱۹۷۵ء-۱۹۷۶ء)، انھوں نے اپنا یہ مضمون (یا اس کا ابتدائی مسودہ) مولانا کی خدمت میں پیش کیا تھا، لیکن مولانا نے یہ کہہ کر انھیں مایوس کر دیا تھا کہ انھوں نے اپنے اوپر لازم کیا ہے کہ وہ ائمۂ اربعہ کے اقوال سے باہر نہیں جائیں گے۔ حیرت ہے کہ غامدی صاحب اپنے استاذ امام مولانا اصلاحی کو بھی اس پر قائل نہیں کر سکے تھے کیونکہ ان کی تفسیر میں آیات مواریث کے متعلق وہی موقف اختیار کیا گیا ہے، جو عام طور پر فقہاے کرام کا ہے۔

[2] تمنا عمادی، الطلاق مرتٰن (لاہور: دوست ایسوسی ایٹس، ۱۹۹۸ء)، ۱۴-۱۶۔

عول کے مسئلے پر بے بنیاد تنقید

میت کے بعض رشتہ داروں کے لیے میت کے ترکے میں قرآن و سنت نے حصہ مقرر کیا ہے۔ ایسے رشتہ داروں کو ذوی الفروض کہا جاتا ہے۔ میت کے ورثا میں سب سے پہلے ان کو ان کا مقررہ حصہ دیا جاتا ہے۔ اس کے بعد جو کچھ باقی بچے، وہ میت کے ان رشتہ داروں میں تقسیم کیا جاتا ہے جنھیں عصبة کہا جاتا ہے۔ اگر عصبہ نہ ہوں، تو یہ باقی حصہ بھی میت کے ذوی الفروض کو ان کے مقررہ حصص کے تناسب سے لوٹا دیا جاتا ہے۔ اسے اصطلاح میں ردّ کہا جاتا ہے۔[۳] بعض اوقات اس کے برعکس صورت ہوتی ہے کہ میت کے ذوی الفروض کے مقررہ حصے کل ترکے سے بڑھ جاتے ہیں، اس لیے تمام ایسے ورثا کے حصص میں متناسب کمی کی جاتی ہے۔ اسے اصطلاح میں عول کہا جاتا ہے۔ منکرینِ حدیث، بالخصوص پرویز صاحب کو عول پر شدید اعتراض تھا۔[۴] غامدی صاحب کا اعتراض دراصل پرویز صاحب کے اعتراض ہی کی بازگشت ہے۔

غامدی صاحب کے مکتبِ فکر کے افراد اپنی تحریروں میں عموماً صحافیانہ فنکاری سے کام لیتے ہیں اور دلیل پر بات کرنے کے بجائے جذباتی عنوان دے کر پروپیگنڈا تکنیک اختیار کرتے ہیں۔ مثلاً ایک ڈاکٹر صاحب نے غامدی صاحب کی میزان میں درج 'قانونِ وراثت' کو 'قرآن کا قانون' اور عول کے مسئلے میں سیدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے فیصلے کو 'انسانی مداخلت' قرار دے کر ارشاد فرمایا ہے کہ عول کا اصول مانیں، تو قرآن کے حساب میں غلطی ماننی پڑے گی۔ یہ وہی تکنیک ہے جو جناب غلام احمد پرویز، جناب اسلم جیراج پوری اور دیگر منکرینِ حدیث نے کئی

---

[۳] رد صرف ان ذوی الفروض کو کیا جاتا ہے جن کے ساتھ میت کا نسبی تعلق ہے۔ جو ذوی الفروض شرعی سبب کے نتیجے میں رشتہ دار بنے ہوں (میاں/بیوی)، ان کو رد کے ذریعے ترکے سے مزید مال نہیں لوٹایا جاتا۔

[۴] غلام احمد پرویز، قتلِ مرتد، غلام اور لونڈیاں اور یتیم پوتے کی وراثت (لاہور: ادارۂ طلوعِ اسلام، ۱۹۶۲ء)۔

دہائیاں قبل اختیار کی تھی۔ عول کے مسئلے پر ہمارے ان جذباتی ڈاکٹر صاحب یا ان کے مقتدا کے پاس پرویز صاحب کے اس مضمون سے آگے کی کوئی دلیل نہیں۔ پرویز صاحب کے مضمون پر علمائے کرام پہلے ہی مفصل تنقید کر چکے ہیں، اس لیے ان پر مزید بحث کی ضرورت ہی نہیں ہے، لیکن نوجوانوں کے لیے چند مختصر نکات پیشِ خدمت ہیں:

پہلے تو یہ اصولی حقیقت سمجھنے کی ضرورت ہے کہ ورثا کے حصے یوں مقرر کرنا کہ پورا ترکہ لازماً ورثا میں تقسیم ہو جائے اور باقی کچھ نہ بچے، ہر گز ضروری نہیں۔ اسی طرح یہ بھی ہر گز ضروری نہیں ہے کہ تمام ورثا ایسے ہوں کہ ان میں حصص کی تقسیم کے بعد ہی ترکہ ختم ہو جائے۔ عین ممکن ہے کہ کبھی ترکہ باقی ہو اور مزید وارث نہ ہوں، اور یہ بھی عین ممکن ہے کہ کبھی ورثا کے حصص کا مجموعہ سو فیصد سے زیادہ ہو جائے۔ پہلی صورت میں ورثا کے حصص میں متناسب اضافہ کیا جاتا ہے اور باقی ماندہ ترکہ بھی ان میں تقسیم کیا جاتا ہے؛ دوسری صورت میں ورثا کے حصص میں متناسب کمی کی جاتی ہے اور اس کے بعد ترکہ ان میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ پہلی صورت کو ردّ کہتے ہیں اور دوسری صورت کو عول۔

مثلاً میت کے ورثا میں صرف ماں ہو، تو قرآن کی نص کے مطابق ماں کا مقررہ حصہ یا تو ترکے کا چھٹا حصہ ہے (جب میت کی اولاد ہو) یا تیسرا حصہ ہے (جب میت بے اولاد ہو اور اس کے وارث صرف اس کے والدین ہوں)۔[5] اب اس صورت میں ماں کے سوا کوئی اور وارث ہے نہیں، تو ماں کو تیسرا حصہ دے چکنے کے بعد باقی دو تہائی حصے کا کیا کریں؟ یہ حصہ بھی ماں کو لوٹا دیا جاتا ہے اور اسے رد کہا جاتا ہے۔ یہاں ماں کا مقررہ حصہ ۳۳ فیصد تھا لیکن وہ ۱۰۰ فیصد کر دیا گیا۔

اسی طرح اگر کسی عورت کے وارث کے طور پر شوہر اور تین بہنیں ہوں تو شوہر کو نصف

---

[5] ﴿وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٌ ۚ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ ۚ﴾ (سورۃ النسآء، آیت ۱۱)۔

(۵۰ فیصد)[۶] اور بہنوں کو دو تہائی حصہ (۶۶ فیصد)[۷] دینا ہوتا ہے، لیکن ان کا مجموعہ اکائی سے بڑھ جاتا ہے (۱۱۶ فیصد)۔ اس لیے سب کے حصص میں متناسب کمی کی جاتی ہے۔ چنانچہ شوہر کو ۵۰ فیصد کے بجاے ۴۳ فیصد، اور بہنوں کو ۶۶ فیصد کے بجاے ۵۷ فیصد حصہ دیا جائے گا۔

سوال یہ ہے کہ جب پہلی صورت میں ۳۳ فیصد سے ۱۰۰ فیصد کر دیا اور یہ 'قرآن کی غلطی' نہیں تھی تو دوسری صورت میں شوہر کے ۵۰ فیصد کو ۴۳ فیصد کر دیا تو یہ 'قرآن کی غلطی' کیسے ہو گئی؟

دوسرا اہم قانونی اصول یہ ہے کہ قانون جب بھی کوئی حکم دیتا ہے وہ عمومی حالات کے لیے ہوتا ہے اور ہمیشہ یہ امکان رہتا ہے کہ کچھ borderline cases ہوں جو ان عام اصولوں کے بجاے استثنائی ضوابط پر قائم ہوتے ہیں۔ مثلاً عام حالات کے لیے یہی اصول ہے کہ جس کا جو مقررہ حصہ ہے، وہ اسے دے دیا جائے لیکن بعض حالات میں ان حصص میں اضافہ بھی ہو سکتا ہے اور کمی بھی ہو سکتی ہے اور ایسے استثناءات سے اصول غلط ثابت نہیں ہوتا بلکہ انگریزی محاورے کے مطابق استثنا سے تو اصول کی صداقت ہی ثابت ہوتی ہے۔

چنانچہ جب یہ مسئلہ صحابۂ کرام کے سامنے اٹھا تو سیدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے عول کا طریقہ اپنایا اور دیگر صحابہ نے اس کی تائید کی۔ بعض صغار صحابہ، جیسے سیدنا عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما، نے اگر اس سے مختلف راے قائم بھی کی تو ان میں کسی نے یہ بھونڈا نعرہ بلند نہیں کیا کہ عول کا طریقہ مان لیں تو یہ 'قرآن کی غلطی' ہو جائے گی!

اس کی ایک اور مثال بھی ہے کہ اگر کسی عورت کی موت کی صورت میں ورثا صرف اس

---

[۶] ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ﴾(سورة النسآء، آیت ۱۲)۔

[۷] ﴿فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ﴾ (سورة النسآء، آیت ۱۱)۔

کے والدین اور شوہر ہوں،[8] تو اگر عام اصول پر جائیں تو پہلے شوہر کو نصف اور ماں کو ایک تہائی دیا جائے گا[9] اور پھر باقی میت کے والد کو ملے۔[10] لیکن ایسا کیا جائے تو میت کے شوہر کو ۵۰ فیصد، اور میت کی ماں کو ۳۳ فیصد ترکہ ملے گا، جبکہ میت کے والد کے لیے باقی ۱۷ فیصد ترکہ ملے گا، حالانکہ قرآن کا عام اصول یہ ہے کہ ایک ہی سطح کے مرد و عورت میں مرد کو عورت سے دوگنا ملتا ہے۔ یہاں تو ماں کو باپ سے دوگنا ملا!

سیدنا عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما اسی کے قائل تھے؛ لیکن سیدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے جو رائے اختیار کی، اور جسے صحابہ نے بالعموم قبول کیا، وہ یہ تھی کہ پہلے ترکے کا ۵۰ فیصد شوہر کو دیا جائے؛ اس کے بعد باقی ۵۰ فیصد میں ایک تہائی ماں کو اور باقی (یعنی باقی کا دو تہائی) باپ کو ملے۔ یہ قرآن کریم کے لفظ کی بھی رعایت ہے ﴿وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ﴾ اور اصول کی بھی ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ اور ﴿فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ﴾۔ تاہم غور کی بات یہ ہے کہ فریقین میں کسی نے اس کے لیے "قرآن کی غلطی" جیسی صحافیانہ سرخی نہیں دی۔

اسی نوعیت کا مسئلہ اس وقت بھی پیدا ہوتا ہے جب مرد کی موت کی صورت میں بیوی اور والدین اس کے وارث ہوں۔ ان دو مسائل کو 'عمریتان' کہا جاتا ہے کیونکہ ان کا اصول سیدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے مقرر کیا تھا۔

اس اصول کی، کہ اصول عام حالات کے لیے ہوتے ہیں اور استثنائی صورتوں سے اصول غلط ثابت نہیں ہوتا، ایک دلچسپ مثال میراث کی آیات میں ہی موجود ہے۔ عام اصول، جیسا کہ

---

[8] میت کی اولاد بھی نہ ہو اور بھائی بہن بھی نہ ہوں۔

[9] کیونکہ یہ دونوں ذوی الفروض ہیں، یعنی ان دونوں کے مقررہ حصے ہیں، جن کے متعلق اصول ہے کہ پہلے ان کو ان کے مقررہ حصے دیے جائیں گے۔

[10] کیونکہ وہ عصبہ میں ہے اور عصبہ کی باری تب آتی ہے جب پہلے ذوی الفروض کے مقررہ حصے ادا کیے جائیں۔

ابھی ذکر کیا گیا، یہ ہے کہ ایک سطح پر موجود مرد و عورت میں مرد کو عورت سے دوگنا حصہ ملے ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾۔ یہ اصول قرآن کریم نے میاں بیوی، ماں باپ، بیٹے بیٹی اور بھائی بہن کے لیے بیان کیا ہے لیکن ماں شریک بھائی اور بہن ہوں تو ان کو تہائی حصے میں شریک قرار دیا گیا ہے ﴿فَهُمْ شُرَكَآءُ فِي ٱلثُّلُثِ﴾ اور اس وجہ سے فقہائے کرام نے تصریح کی ہے کہ تہائی حصے میں وہ برابر کے حق دار ہوں گے۔

عول کا اصول نہ صرف یہ کہ 'خلافِ قرآن' نہیں ہے، بلکہ در حقیقت قرآن ہی سے ماخوذ اور مستنبط ہے۔ قرآن نے اکیلی بیٹی کا حصہ آدھا مقرر کیا اور ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ کا اصول دے کر یہ بھی بتا دیا کہ اکیلے بیٹے کو سارا ترکہ ملے گا۔ تاہم اگر ایک بیٹا اور ایک بیٹی ہو تو کیا کیا جاتا ہے؟ بیٹی کا حصہ ۵۰ فیصد سے کم ہو کر ۳۳ فیصد ہو جاتا ہے اور بیٹے کا حصہ ۱۰۰ فیصد سے کم ہو کر ۶۶ فیصد ہو جاتا ہے۔ یہی تو عول ہے!

عول کا اصول خلافِ قرآن تو کیا ہوتا، خلافِ عقل بھی ہرگز نہیں ہے۔ اگر زید کے ذمے عمرو کے ۲۰ لاکھ، بکر کے ۳۰ لاکھ اور علی کے ۵۰ لاکھ کا قرضہ ہو، لیکن زید کا کل اثاثہ ۸۰ لاکھ ہو، تو ایسی صورت میں کیا کیا جائے گا؟ کیا عمرو کو ۲۰ لاکھ اور بکر کو ۳۰ لاکھ دے کر علی سے کہا جائے کہ یار، بس ۳۰ لاکھ ہی باقی بچے ہیں، یہی لے لو؟ یا عمرو، بکر اور علی تینوں کے حصص میں متناسب کمی یوں کی جائے کہ عمرو کو ۲۰ لاکھ کے بجائے ۱۶ لاکھ، بکر کو ۳۰ لاکھ کے ۲۴ لاکھ اور علی کو ۵۰ لاکھ کے بجائے ۴۰ لاکھ دیے جائیں؟

وصیت کے متعلق چند بنیادی مسائل

اسلامی قانون کے اصولوں کی روشنی میں انسان کی ملکیت اس کے مال پر اس کی زندگی تک رہتی ہے۔ موت کے ساتھ اس کی ملکیت ختم ہو جاتی ہے۔ اسی وجہ سے ورثا کا حق مورث کی موت کے بعد وجود میں آتا ہے۔ چنانچہ اگر ایک ہی حادثے میں باپ بیٹے کی موت واقع ہو جاتی ہے، تو

دونوں میں سے کوئی بھی دوسرے کا وارث نہیں بن سکتا۔ پس جو مال زید کی ملکیت میں ہے، وہ اس کی موت کے بعد بغیر مالک کے رہ جاتا ہے۔ اس مال میں جب اللہ تعالیٰ نے بعض دوسرے لوگوں کو ملکیت دے دی، تو وہ وارث کہلائے اور قانون کی زبان میں ان کو ملکیت کی منتقلی سابقہ مالک کی مرضی سے نہیں، بلکہ قانون کے اثر سے (by operation of law) منتقل ہوئی ہے۔

انسان اپنی زندگی میں اپنا مال اپنی مرضی سے کسی کو بھی ہبہ کر سکتا ہے، کیونکہ زندگی میں یہ مال اس کی ملکیت میں ہے۔ تاہم سوال یہ ہے کہ وہ وصیت کے ذریعے اپنا مال کسی کو اپنی موت کے بعد کیسے منتقل کر سکتا ہے کیونکہ اس کی موت کے بعد تو یہ مال اس کی ملکیت میں ہی نہیں رہتا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ شریعت نے صراحتاً وصیت کا حق دیا ہوا ہے اور یہ حق شریعت کے عام قواعد سے، جو اوپر واضح کیے گئے، استثنا کی حیثیت رکھتا ہے۔[11]

اب جب یہ معلوم ہوا کہ وصیت کا جواز بطور استثنا ثابت ہے، نہ کہ بطور قاعدہ، تو اس کا ایک لازمی نتیجہ یہ ہے کہ وصیت کے جواز کو صرف اسی حد تک مانا جائے گا جس حد تک نصوص میں تصریح کی گئی ہے کیونکہ استثنا میں اگر قیاس کے ذریعے وسعت پیدا کی جائے تو وہ استثنا نہیں رہتا، بلکہ قاعدہ بن جاتا ہے۔[12] پس وصیت صرف اسی حد تک جائز ہو گی جس حد تک نصوص نے اجازت دی ہے۔ اسی بنا پر فقہاے کرام کا موقف ہے کہ ترکے کے ایک تہائی سے زیادہ کی وصیت نہیں کی جا سکتی کیونکہ یہ وہ انتہائی حد ہے جس کی اجازت رسول اللہ ﷺ نے دی تھی۔

جہاں تک وارث کے حق میں وصیت کا تعلق ہے تو چونکہ اس وصیت سے ترکے میں ایک وارث کا حصہ بڑھتا اور دوسرے ورثا کا حصہ کم ہوتا ہے، اس لیے ایسی وصیت کا نتیجہ اللہ تعالیٰ کے

---

[11] یہ فقہاے کرام کے اس تصور کا مفہوم ہے کہ وصیت کا جواز 'خلافِ قیاس' ہے۔

[12] فقہاے کرام قانون کی زبان میں اسے یوں تعبیر کرتے ہیں: ما ثبت علی خلاف القیاس، فغیرہ لا یقاس علیہ۔ مجلۃ الأحکام العدلیۃ، مادۃ ۱۵۔

مقررہ حصوں میں کمی بیشی کے نتیجے میں نکلتا ہے۔ اسی بنیاد پر فقہاے کرام اسے ناجائز مانتے ہیں۔ تاہم اگر دوسرے ورثا، جن کا حصہ اس وصیت سے متاثر ہو رہا ہے، آزادانہ اختیار سے اس کی اجازت دیں تو پھر فقہاے کرام اسے جائز مانتے ہیں کیونکہ جن کا حق متاثر ہو رہا تھا انھی نے اپنے حق سے تنازل کر لیا۔

ایک اور متعلقہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر زید نے بکر کے حق میں وصیت کی اور وصیت کے وقت بکر اس کا وارث بننے کا مستحق نہیں تھا، لیکن زید کی موت کے وقت وہ اس کا وارث بن چکا تھا، تو یہ وصیت نافذ نہیں کی جا سکے گی، جب تک دیگر تمام ورثا اس کی اجازت نہ دیں۔ اسی طرح اگر وصیت کے وقت وہ اس کا وارث تھا، لیکن موت کے وقت وہ اس کا وارث نہیں تھا،[۱۳] تو یہ وصیت نافذ کی جائے گی۔ گویا اصل اعتبار موت کے وقت اس کی حیثیت کا ہے کیونکہ وصیت کے ذریعے ملکیت کی منتقلی کا سوال ہی موت کے بعد پیدا ہوتا ہے اور ورثا کا حق بھی موت کے بعد ہی پیدا ہوتا ہے۔

اگر زید اپنے کسی رشتے دار سے بہت خوش ہے اور اس کی کسی خدمت کے عوض میں اسے اپنے مال میں سے کچھ دینا چاہتا ہے تو اس کا سیدھا راستہ یہ ہے کہ وہ اسے اپنی زندگی میں ہی کچھ مال، جتنا وہ چاہے، ہبہ کر دے اور دیگر شرائط پوری کر کے ملکیت بھی منتقل کر دے۔[۱۴] یہ بھی واضح رہے کہ مرض الموت (یعنی جس مرض میں آدمی فوت ہو جائے) میں ہبہ کی حیثیت وصیت ہی کی ہے اور اس پر وصیت کے احکام کا ہی اطلاق ہوتا ہے۔

---

[۱۳] جیسے زید نے پوتے کے حق میں وصیت کی لیکن موت سے قبل زید کے ہاں بیٹا پیدا ہوا تھا جس کے بعد اس کا پوتا اس کا وارث نہیں رہا۔

[۱۴] یہ کیا، کہ خوش تو میں آپ سے بہت ہوں لیکن میرے مال میں کچھ حصہ آپ کو میری موت کے بعد ہی ملے! موت کے بعد تو آپ کی ملکیت ہی اس مال پر ختم ہو گئی ہے۔

چنانچہ کسی کی خدمت کا عوض دینے کا بہترین وقت وہ ہے جب آدمی صحت مند ہو اور اپنے مال پر اس کی ملکیت اور تصرف کے حقوق پوری طرح میسر ہوں۔ ایک حدیث میں اس بات کی طرف اشارہ یوں کیا گیا ہے:

جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال: يا رسول الله! أي الصدقة أعظم أجرا؟ قال: أن تصدق وأنت صحيح شحيح، تخشى الفقر وتأمل الغنى، ولا تمهل حتى إذا بلغت الحلقوم قلت لفلان كذا، ولفلان كذا، وقد كان لفلان.[۱۵]

ایک شخص نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور کہا کہ یا رسول اللہ! کس طرح کے صدقہ میں سب سے زیادہ ثواب ہے؟ آپ نے فرمایا: اس صدقہ میں جسے تم صحت کے ساتھ بخل کے باوجود کرو۔ تمھیں ایک طرف تو فقیری کا ڈر ہو اور دوسری طرف مالدار بننے کی تمنا اور امید ہو اور ڈھیل نہ ہونی چاہیے کہ جب جان حلق تک آجائے تو اس وقت تو کہنے لگے کہ فلاں کے لیے اتنا اور فلاں کے لیے اتنا، حالانکہ وہ تو اب فلاں کا ہو چکا۔

وصیت کے متعلق ان بنیادی اصولوں کی توضیح کے بعد اب ہم اس موضوع پر غامدی صاحب کی رائے کا جائزہ لیں گے۔

وصیت کے متعلق غامدی صاحب کا موقف

وصیت سے غامدی صاحب نے سورۃ البقرۃ اور سورۃ النساء کی تفسیر میں بھی تعرض کیا ہے، لیکن انھوں نے جس انداز میں اپنے موقف کی وضاحت مقامات میں کی ہے، وہ خاصے کی چیز ہے۔[۱۶] اس مضمون کی ابتدا میں غامدی صاحب فرماتے ہیں:

---

[۱۵] صحيح البخاري، كتاب الزكوة، بَابٌ: أَيُّ الصَّدَقَةِ أَفْضَلُ، رقم ۱۴۱۹۔

[۱۶] مقامات، ص ۲۲۵–۲۲۷۔ غامدی صاحب کے ڈسکورس کی تین خصوصیات، جن کا میں اکثر ذکر کرتا ہوں: قطعیت، مبالغہ اور سادہ فکری؛ وہ تینوں خصوصیات مقامات کے دو صفحات کے اس مضمون میں بہت واضح

تقسیم وراثت کا جو قانون قرآن میں بیان ہوا ہے، اُس میں بار بار تاکید کی گئی ہے کہ یہ تقسیم اُس وصیت کے بعد ہے جو مرنے والا کسی کے لیے کرتا ہے۔[17]

اس جملے کے ساتھ غامدی صاحب کا 'قطعی الدلالہ' والا اصول ملا کر پڑھنے سے تو یہ نتیجہ نکلنا چاہیے تھا کہ جب قرآن نے بار بار قطعی الدلالہ الفاظ میں تاکید کر دی کہ وراثت کی تقسیم مرنے والے کی وصیت کے بعد ہے، تو اس پر کوئی سوال نہیں اٹھنا چاہیے تھا، نہ ہی اس میں دو رائیں ہونی چاہیے تھیں۔ تاہم اس جملے کے فوراً بعد غامدی صاحب فرماتے ہیں کہ (اس بار بار کی تاکید کے بعد بھی) اس پر دو سوال پیدا ہوتے ہیں:

"ایک یہ کہ وصیت کے لیے کوئی حد مقرر کی گئی ہے یا آدمی جس کے لیے جتنی چاہے وصیت کر سکتا ہے؟

دوسرا یہ کہ وصیت کیا اُن لوگوں کے حق میں بھی ہو سکتی ہے جنھیں اللہ تعالیٰ نے میت کا وارث ٹھیرایا ہے؟"[18]

کیا یہاں یہ سوال نہیں اٹھتا کہ پورا قرآن قطعی الدلالہ ہونے کا دعویٰ کرنے کے بعد بھی یہ دو سوالات کیوں پیدا ہوتے ہیں؟ غامدی صاحب یہاں اس کیوں کا جواب نہیں دیتے لیکن ہم تین ممکن وجوہات ذکر کیے دیتے ہیں:

- ایک یہ کہ وراثت کی آیات کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے ورثا کے حصے مقرر کر دیے؛ چنانچہ اب اگر وصیت کے ذریعے کسی وارث کو مزید حصہ دیا گیا تو اس پر سوال پیدا

انداز میں سامنے آئی ہیں۔ اس لیے میں غامدی صاحب کے ڈسکورس کا تجزیہ کرنے والے دوستوں کو ضرور یہ تجویز کروں گا کہ وہ یہ مضمون ضروری پڑھیں۔

[17] ایضاً، ص ۲۲۵۔

[18] ایضاً۔

ہوتا ہے کہ کیا اس طرح اللہ کے مقررہ حصوں میں کمی بیشی نہیں ہو جاتی؟

- دوسری یہ کہ رسول اللہ ﷺ کی حدیث میں وارث کے حق میں وصیت سے روکا گیا اور یہ حدیث کو، جو خواہ سند کے لحاظ سے متواتر نہ ہو، امت نے ابتدا سے آج تک مسلسل قبولیت عطا کی ہے۔
- تیسری یہ کہ وارث کے حق میں نہ سہی لیکن اگر غیر وارث کے حق میں وصیت کی کھلی چھٹی دی جائے اور وارثوں کے لیے کچھ بچے ہی نہ، تو پھر وراثت کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے جو حصے مقرر کیے ہیں کیا وہ باطل نہیں ٹھہرتے اور کیا اس طرح قانونِ وراثت بے معنی نہیں ہو جاتا؟

پس مجتہد کو صرف ﴿مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٍ﴾ تک ہی نہیں رکنا چاہیے، بلکہ دیگر نصوص، اصول اور قواعد کو بھی مد نظر رکھنا اس پر لازم ہے۔ اس کے بعد ہی وہ صحیح نتیجے تک پہنچ سکتا ہے۔ سوالات اور بھی ہوسکتے ہیں لیکن یہاں صرف یہ دکھانا مقصود تھا کہ بات اتنی بھی سادہ نہیں ہے، جتنی غامدی صاحب کے بیان سے معلوم ہو رہی تھی!

بہر حال غامدی صاحب اپنے اٹھائے گئے پہلے سوال پر اپنا موقف ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

> پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ قرآن کے الفاظ میں کسی تحدید کے لیے کوئی گنجایش نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے علی الاطلاق فرمایا ہے کہ یہ تقسیم مرنے والے کی وصیت پوری کرنے کے بعد کی جائے گی۔ زبان و بیان کے کسی قاعدے کی رو سے اِس اطلاق پر کوئی پابندی عائد نہیں کی جاسکتی۔[19]

حدیث میں مذکور تحدید کو غامدی صاحب بیک جنبشِ قلم یوں غیر متعلق بنا دیتے ہیں:

[19] ایضاً، ۲۲۵۔

نبی ﷺ کی نسبت سے جو روایت اِس معاملے میں نقل ہوئی ہے، اُس کی نوعیت بالکل دوسری ہے۔[20]

اس کے بعد حدیث کا مختصراً ذکر کرتے ہیں اور ایک قانونی اصول کو محض ایک اخلاقی مشورے میں، اور وہ بھی ایک خاص شخص کے ایک خاص مسئلے میں، تبدیل کر دیتے ہیں۔ اس کے بعد اس حدیث کا تجزیہ کیے بغیر، اور کسی دلیل کے بغیر، یہ دعوی کرتے ہیں:

ہر شخص اندازہ کر سکتا ہے کہ یہ خاص صورت حال میں ایک خاص شخص کے فیصلے پر آپ کا تبصرہ ہے۔ اِس کا کسی قانونی تحدید سے کوئی تعلق نہیں ہے۔[21]

پہلے تو اس بغیر دلیل کے دعوے کی قطعیت پر داد دیجیے:

- 'ہر شخص اندازہ کر سکتا ہے'، یعنی اس میں دو رائیں ممکن نہیں!
- 'اس کا کسی قانونی تحدید سے کوئی تعلق نہیں ہے۔' قطعیت اور مبالغے کی آخری شکل!

سوال یہ ہے کہ کیا واقعی ایسا ہے؟ یہاں ایک تو اوپر بیان کیا گیا اصول یاد کیجیے کہ لفظ کی تحدید صرف 'زبان و بیان کے کسی قاعدے' سے ہی نہیں ہوتی بلکہ دیگر نصوص، اصول اور قواعد سے بھی ہوتی ہے۔ اس کے بعد ان دیگر اصول و قواعد میں سے، جو دیگر نصوص میں ہی بیان ہوئے ہیں یا ان سے مستخرج کیے گئے ہیں، ایک اصول یہ ہے کہ انسان کی ملکیت اس کے مال پر اس کی زندگی تک رہتی ہے۔ موت کے ساتھ اس کی ملکیت ختم ہو جاتی ہے۔ انسان اپنی زندگی میں اپنا مال اپنی مرضی سے کسی کو ہبہ کر سکتا ہے کیونکہ زندگی میں یہ مال اس کی ملکیت ہے۔

اس مسلمہ اصول کی روشنی میں لازماً یہ سوال اٹھتا ہے کہ پھر انسان وصیت کے ذریعے اپنا

---

[20] ایضاً، ص ۲۲۵-۲۲۶۔

[21] ایضاً۔

مال کسی کو اپنی موت کے بعد کیسے منتقل کر سکتا ہے جبکہ اس کی موت کے بعد یہ مال اس کی ملکیت میں ہی نہیں رہتا؟اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ شریعت نے دیگر نصوص میں صراحتاً وصیت کا حق دیا ہوا ہے، اس لیے اس حق کو شریعت کے اس عام قاعدے سے استثنا کی حیثیت حاصل ہے۔ اس کا ایک لازمی نتیجہ یہ ہے، جو دنیا کے ہر قانونی نظام میں تسلیم کیا گیا ہے، استثنا کو نص میں مذکور قیود کے اندر ہی قبول کیا جاسکتا ہے کیونکہ اگر قیاس کے ذریعے استثنا میں وسعت پیدا کی جائے تو وہ استثنا نہیں رہتا بلکہ قاعدہ بن جاتا ہے۔ اسی بنا پر فقہاے کرام نے قرار دیا ہے کہ ترکے کے ایک تہائی سے زیادہ کی وصیت نہیں کی جاسکتی کیونکہ یہ وہ انتہائی حد ہے جس کی اجازت رسول اللہ ﷺ نے دی تھی۔

اب دیکھتے ہیں کہ غامدی صاحب اپنے اٹھائے گئے دوسرے سوال کا کیا جواب دیتے ہیں؟

> دوسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ وارثوں کے حق میں خود اللہ تعالیٰ نے وصیت کر دی ہے۔ اللہ کی وصیت کے مقابلے میں کوئی مسلمان اپنی وصیت پیش کرنے کی جسارت نہیں کر سکتا۔[۲۲]

الفاظ کی قطعیت سے یہاں تک قاری یہ اندازہ لگاتا ہے کہ اس سوال کا جواب نفی میں ہو گا۔ اس کے بعد غامدی صاحب مزید قطعیت کے ساتھ ارشاد فرماتے ہیں:

> لہٰذا یہ بات تو بالکل قطعی ہے کہ اُن کے لیے کوئی وصیت بربنائے رشتہ داری نہیں ہو سکتی۔[۲۳]

یہاں 'لہٰذا' کو بھی دیکھیں، اور 'بالکل قطعی' اور 'کوئی وصیت۔۔۔ نہیں ہو سکتی' کی تراکیب پر بھی غور کریں۔ اتنی قطعیت کے بعد کسی استثنا کی گنجایش کیسے نکل سکتی تھی؟ تاہم غامدی صاحب

---

[۲۲] ایضاً، ص ۲۲٦۔

[۲۳] ایضاً۔

نے یہاں درمیان میں 'بر بنائے رشتہ داری' کے الفاظ داخل کر کے قطعیت کی آخری حد کے بعد بھی استثنا کی گنجائش پیدا کر دی۔ چنانچہ اگلی سانس میں تصریح کرتے ہیں:

> مگر انھی وارثوں کی کوئی ضرورت یا اِن میں سے کسی کی کوئی خدمت یا اِسی نوعیت کی کوئی دوسری چیز تقاضا کرے تو وصیت یقیناً ہو سکتی ہے۔[۲۴]

یہاں بھی پہلے تو اسلوب کی قطعیت اور تعمیم پر غور کریں: 'انھی وارثوں'؛ 'کسی کی کوئی خدمت'؛ 'اسی نوعیت کی کوئی دوسری چیز'؛ 'تو وصیت یقیناً ہو سکتی ہے۔' اسلوب کی یہ قطعیت مناظرہ کی پرانی تکنیک ہے اور دلیل کے بغیر محض قوتِ بیان کے بل بوتے پر مخاطب کو قائل کرنے کے لیے صدیوں سے استعمال کی جاتی رہی ہے، لیکن دلیل اور استدلال کی دنیا میں اس کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔

غامدی صاحب نے آگے "کسی کی خدمت یا اسی نوعیت کی کوئی دوسری چیز" کی چند مثالیں ان الفاظ میں ذکر کی ہیں:

> چنانچہ کسی کا کوئی بچہ اگر زیر تعلیم ہے، دوسرے بچے بر سر روزگار ہیں اور وہ ابھی اپنے پاؤں پر کھڑا نہیں ہو سکا یا بچوں میں سے کسی نے والدین کی زیادہ خدمت کی ہے یا کسی کو اپنی بیوی کے معاملے میں اندیشہ ہے کہ اُس کے دنیا سے رخصت ہو جانے کے بعد اُس کا کوئی پرسان حال نہ ہو گا تو وہ اِن کے حق میں وصیت کر سکتا ہے۔[۲۵]

سوال یہ ہے کہ اس نوعیت کا کوئی مسئلہ ہے تو اس کے لیے زندگی میں ہی کیوں نہ بندوبست کیا جائے اور موت کے بعد تک اسے کیوں مؤخر کیا جائے؟ مکرر عرض ہے کہ یہاں غامدی صاحب نے اتنی قطعیت اور تعمیم کے ساتھ جو دعویٰ کیا ہے، اس کے حق میں کوئی دلیل نہیں دی کہ وہ کس بنیاد پر یہ دعویٰ کر رہے ہیں؟ بلکہ ایک قدم آگے بڑھا کر مزید قطعیت اور مبالغے کے ساتھ

---

[۲۴] ایضاً، ص ۲۲۶-۲۲۷۔

کہتے ہیں:

> یہ وصیت جس طرح دوست احباب کے لیے ہو سکتی ہے، صدقہ و خیرات کی غرض سے ہو سکتی ہے، اِسی طرح اِن وارثوں کے حق میں بھی ہو سکتی ہے۔ اِس میں کوئی چیز مانع نہیں ہے۔[۲۶]

یہاں پھر قطعیت اور مبالغے پر توجہ کریں: 'اسی طرح'؛ 'اس میں کوئی چیز مانع نہیں۔'

بہر حال اگرچہ یہاں انھوں نے دلیل الفاظ میں ذکر نہیں کی لیکن تجزیہ کریں کہ وراثت کے احکام اور شریعت کے دیگر قواعد کی موجودگی میں آخر وہ یہ دعوی کیسے کر سکتے ہیں، تو معلوم ہوتا ہے کہ ان کا مفروضہ یہ ہے کہ وارث کے حق میں وصیت اصلاً جائز ہے اور صرف اس صورت میں ناجائز ہو جاتی ہے جب یہ 'بربنائے رشتہ داری' ہو۔ سوال یہ ہے کہ وصیت کے ناجائز ہونے کے لیے "بربنائے رشتہ داری" کی قید کہاں سے آئی ہے؟ اگر آیاتِ مواریث کے نزول کے بعد انسان کی وصیت کی جگہ اللہ کی وصیت نے لی ہے تو پھر 'بربنائے محبت، حاجت یا عوض' وصیت کے جواز کی دلیل کیا ہے؟

نیز ان کا یہ دعوی خود ان کے اپنے اس دعوے کے ساتھ متناقض ہے جو شروع میں انھوں نے ذکر کیا ہے۔ ہم ان کے الفاظ یہاں دوبارہ نقل کیے دیتے ہیں:

> وارثوں کے حق میں خود اللہ تعالیٰ نے وصیت کر دی ہے۔ اللہ کی وصیت کے مقابلے میں کوئی مسلمان اپنی وصیت پیش کرنے کی جسارت نہیں کر سکتا۔

وارث کے حق میں وصیت چاہے بربنائے راشتہ داری ہو یا کسی اور وجہ سے، اس کے نتیجے میں اللہ کے مقرر کردہ حصوں میں کمی بیشی ہو جاتی ہے اور غامدی صاحب میزان میں فرماتے ہیں:

---

[۲۵] ایضاً، ۲۲۷۔

[۲۶] ایضاً۔

یہ حصے بالکل متعین ہیں اور اِن میں کمی بیشی کے لیے کوئی گنجایش نہیں ہے۔[27]

ایک دفعہ پھر قطعیت کی داد دیں اور پھر غور کریں کہ کیا غامدی صاحب یہاں بھی 'اصلاً' یہ فرمارہے ہیں کہ ان 'بالکل متعین' حصوں میں صرف 'بربنائے رشتہ داری' ہی 'کمی بیشی کے لیے کوئی گنجایش نہیں ہے'، ورنہ "اِنھی وارثوں کی کوئی ضرورت یا اِن میں سے کسی کی کوئی خدمت یا اِسی نوعیت کی کوئی دوسری چیز تقاضا کرے"، تو پھر ان حصوں میں کمی بیشی کی گنجایش پیدا ہو جاتی ہے؟

[27] میزان، ص۵۱۹۔

سولھواں باب

مسلمانوں اور غیر مسلموں کے تعلقات

مسلمانوں اور غیر مسلموں کے تعلقات کے مختلف پہلوؤں پر غامدی صاحب اظہارِ خیال کرتے رہتے ہیں، اور بالخصوص نائن الیون کے بعد ان کی کئی آرا ایسی ہیں جن پر اسلامی اصولوں کی رو سے شدید اعتراضات اٹھتے ہیں۔ اس باب میں ہم صرف تین مسائل پر بات کریں گے: اہلِ کتاب کے ساتھ دوستانہ تعلقات کے لیے ان کی عورتوں کے ساتھ نکاح کی حلت سے استدلال؛ غیر مسلموں کے لیے دعاے مغفرت کا جواز؛ اور حق پر اسلام کی اجارہ داری۔ ادنی تأمل سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تینوں مسائل آپس میں جڑے ہوئے ہیں۔

نکاح کی حلت سے غلط استدلال

نائن الیون کے بعد غامدی صاحب غیر مسلموں کے ساتھ دوستانہ روابط رکھنے کے لیے اہل کتاب عورتوں کے ساتھ نکاح کی حلت سے استدلال کرنے لگے ہیں۔[1] ہمارے نزدیک اہل کتاب خواتین کے ساتھ نکاح کی اجازت کا اصل مقصد اہل کتاب کے ساتھ دوستانہ روابط قائم کرنا نہیں تھا، بلکہ ان کی خواتین کو اسلام کی قبولیت کا موقع دینا تھا۔ اگر مقصد محض دوستانہ روابط بنانا تھا تو پھر اہل کتاب مردوں سے مسلمان عورتوں کے نکاح کی اجازت کیوں نہیں دی گئی؟

پہلے اس آیت کریمہ کے الفاظ پر غور کریں جس میں یہ اجازت دی گئی ہے :

---

[1] "جہاد اور دہشت گردی: مدیر اشراق سے روزنامہ پاکستان کے جناب افضال ریحان کی گفتگو"، اشراق، نومبر ۲۰۰۱ء، ص۵۹-۶۵۔

﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ ۖ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِىٓ أَخْدَانٍ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ (سورة المائدة، آیت ۵)

آج تمھارے لیے پاک چیزیں حلال کردی گئی ہیں، اور جن کو کتاب دی گئی ہے ان کا کھانا تمھارے لیے حلال ہے اور تمھارا کھانا ان کے لیے حلال ہے۔ اور (حلال ہیں تمھارے لیے) پاک دامن عورتیں مسلمانوں میں سے اور پاک دامن عورتیں ان میں سے جن کو تم سے پہلے کتاب دی گئی، بشرطیکہ ان کو قید نکاح میں لاکر ان کا مہر ادا کردو، نہ کہ بدکاری کرتے ہوئے یا آشنائی گانٹھتے ہوئے۔ اور جو ایمان کے ساتھ کفر کرے گا تو اس کا عمل ڈھے جائے گا اور وہ آخرت میں نقصان اٹھانے والوں میں ہوگا۔

مولانا اصلاحی لفظ ٱلْيَوْمَ سے یہ استدلال کرتے ہیں کہ اس سے پچھلی آیات کی طرح یہ آیت بھی اس وقت نازل ہوئی جب اہل کتاب پر حجت تمام ہوچکی تھی۔ ﴿ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾ کی ترکیب کے متعلق بھی مولانا اصلاحی کا موقف یہ ہے کہ قرآن مجید میں یہ ترکیب بالعموم شرار اہل کتاب کے متعلق استعمال ہوئی ہے جبکہ خیار اہل کتاب کے لیے بالعموم ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ﴾ کی ترکیب آئی ہے۔ اس کے بعد لفظ ٱلْمُحْصَنَٰتُ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان شرار اہل کتاب کے زیر تسلط بعض پاکباز خواتین پائی جاتی تھیں۔ پھر بتایا گیا ان خواتین کے ساتھ نکاح کا مقصد شہوت رانی یا خفیہ آشنائی قائم کرنا نہ ہو، بلکہ پاکبازی اختیار کرنا ہو۔ اس کے بعد تنبیہ کی گئی کہ کہیں

ایمان چھوڑ کر کفر کی روش نہ اختیار کرلیں۔[۲]

مولانا اصلاحی کی اس توضیح سے معلوم ہوا کہ جس وقت شرار اہل کتاب پر حجت تمام کی گئی اس وقت بھی ان کے ہاں چند پاکباز خواتین پائی جاتی تھیں، جن کے ساتھ مسلمانوں کو نکاح کی اجازت دی گئی تاکہ وہ انھیں شرار اہل کتاب کے قبضے سے نکالیں اور کھلے ماحول میں اسلام کو سمجھنے کا موقع ملے تو شاید وہ اسلام قبول کرلیں۔[۳]

تقریباً اسی رائے کا اظہار جناب غامدی نے اپنی میزان کے باب 'قانون معاشرت' میں کیا ہے:

آیت کے سیاق سے واضح ہے کہ یہ اجازت اس وقت دی گئی، جب توحید کے

---

[۲] مولانا اصلاحی کے الفاظ قابلِ غور ہیں: "اس دور میں کفار کا دبدبہ ختم ہو چکا تھا اور مسلمان ایک ناقابل شکست طاقت بن چکے تھے۔ یہ اندیشہ نہیں تھا کہ ان کو کتابیات سے نکاح کی اجازت دی گئی تو وہ کسی احساس کمتری میں مبتلا ہو کر تہذیب اور معاشرت اور اعمال و اخلاق میں ان سے متاثر ہوں گے، بلکہ توقع تھی کہ مسلمان ان سے نکاح کریں گے تو ان کو متاثر کریں گے اور اس راہ سے ان کتابیات کے عقائد و اعمال میں خوشگوار تبدیلی ہوگی اور عجب نہیں کہ ان میں بہت سی ایمان و اسلام سے مشرف ہو جائیں۔" تدبر قرآن، ج۲، ص۴۶۵۔

[۳] ماحول کا اثر مردوں پر بھی ہوتا ہے لیکن خواتین کی انفعالی طبیعت کی وجہ سے ان پر اس کا اثر زیادہ ہوتا ہے۔ قرآن مجید نے ملکۂ سبا کے متعلق بھی گواہی دی ہے کہ وہ ایک سلیم الفطرت اور سمجھ دار خاتون تھیں لیکن جب تک وہ اپنے لوگوں کے ساتھ رہیں تو ان کے زیرِ اثر شرک پر قائم رہیں۔ پھر جب انھیں اس ماحول سے نکلنے کا موقع ملا تو فوراً ہی اسلام قبول کرلیا ﴿وَصَدَّهَا مَا كَانَت تَّعْبُدُ مِن دُونِ ٱللَّهِ إِنَّهَا كَانَتْ مِن قَوْمٍ كَٰفِرِينَ﴾ (سورۃ النمل، آیت ۴۳) (اور اس کو روک رکھا تھا ان چیزوں نے جن کو وہ اللہ کے ماسوا پوجتی رہی تھی۔ وہ ایک کافر قوم میں سے تھی۔) یہیں سے یہ بات خود بخود واضح ہوگئی کہ کیوں مسلمان خواتین کو اہل کتاب مردوں سے شادی کی اجازت نہیں دی گئی؟

معاملے میں کوئی ابہام باقی نہیں رہا اور مشرکانہ تہذیب پر اس کا غلبہ ہر لحاظ سے قائم ہوگیا۔ اس کے لیے آیت کے شروع میں لفظ 'الیوم' کو پیش نظر رکھنا چاہئے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس اجازت میں وقت کے حالات کو بھی یقیناً دخل تھا۔ لہٰذا اس بات کی پوری توقع تھی کہ مسلمان ان عورتوں سے نکاح کریں گے تو یہ ان سے متاثر ہوں گی اور اس طرح شرک و توحید کے مابین کوئی تصادم نہ صرف یہ کہ پیدا نہیں ہوگا، بلکہ ہوسکتا ہے کہ ان میں بہت سی ایمان و اسلام سے مشرف ہوجائیں۔[4]

تاہم افغانستان پر امریکی حملے کے تناظر میں جب غامدی صاحب سے انٹرویو لیا گیا، تو اس میں انھوں نے اس کے برعکس موقف اختیار کیا کہ اگر اہل کتاب سے دوستی ناجائز ہوتی تو ان کی خواتین سے نکاح کی اجازت کیوں دی گئی؟ انھوں نے مزید قرار دیا کہ دوستی کی ممانعت تو ان اہل کتاب کے لیے ہے جن پر رسول اللہ ﷺ نے حجت تمام کردی تھی:

> یہ بات جزیرہ نمائے عرب کے ان یہود و نصاریٰ کے بارے میں کہی گئی ہے جن پر رسالت مآب ﷺ نے اتمام حجت کیا تھا۔ یہ بات قومی حیثیت میں یہود و نصاریٰ کے بارے میں نہیں کہی گئی۔ اگر اس کو اس کی قومی حیثیت سے متعلق کیا جائے تو پھر اہل کتاب خواتین سے نکاح کی اجازت کے کیا معنی ہیں؟ یہ نکاح کیا دوستی اور محبت کے جذبات کے بغیر ہوجائے گا؟[5]

---

[4] میزان، ص ۴۲۱۔

[5] "جہاد اور دہشت گردی"، اشراق، نومبر ۲۰۰۱ء، ص ۶۳۔

یہاں غامدی صاحب اپنے موقف کے اس تضاد کو محسوس نہیں کر پائے کہ اہل کتاب خواتین سے نکاح کی اجازت اس موقع پر دی گئی جب اہل کتاب پر، ان کے بقول، حجت تمام کی جاچکی تھی۔ اگر نکاح کی اجازت سے مراد دوستانہ روابط کی اجازت تھی تو پھر اسی موقع پر اور اسی سورة المائدة میں اہل کتاب سے دوستی کی ممانعت کیوں کی گئی؟

'غیر مسلموں' کے لیے دعاے مغفرت

جدید دنیا میں یہ بات بڑے زور و شور سے کی جاتی ہے کہ سرمایہ دارانہ اخلاقیات کا تقاضا ہے کہ گمراہ کو گمراہ نہ کہا جائے۔ غامدی صاحب کے حلقے کے ایک محترم بزرگ نے، جو اس معاملے میں اپنے استاذ گرامی سے کچھ اختلاف بھی رکھتے ہیں، بات آگے بڑھائی تو اس پر عرض کیا کہ انبیاے کرام علیہم السلام نے صرف مومنوں کے لیے مغفرت کی دعا مانگی ہے، 'کافروں' کے لیے عذاب کی دعا بھی کی اور جن کا معاملہ ان کے لیے واضح نہیں تھا تو ان کا معاملہ اللہ کے سپرد کیا۔ مزید عرض کیا کہ کوئی ایک مثال بھی ایسی نہیں دی جاسکتی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا کسی اور نبی نے کسی 'غیر مسلم' کے لیے مغفرت کی دعا مانگی ہو۔

ایسا بے شک ہوا کہ یہودی کا جنازہ گزر رہا تھا تو آپ کھڑے ہوئے اور صحابہ کے کہنے پر، کہ یہ تو یہودی تھا، آپ نے جواب دیا: أليست نفساً؟ (کیا وہ انسانی جان نہیں تھی؟)[٦] یہ بھی درست ہے کہ جب ابو جہل کا ذکر کیا گیا، تو آپ نے فرمایا کہ مردوں کا ذکر یوں نہ کرو کہ زندوں کو تکلیف ہو؛ لیکن کیا کوئی ایک مثال بھی ایسی دی جاسکتی ہے کہ کسی 'غیر مسلم' کا انتقال ہوا ہو اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے لیے دعاے مغفرت کی ہو؟ یا یہ کہہ دیا ہو کہ بڑا مخلص آدمی تھا، صحیح راستے کی

[٦] صحيح البخاري، كتاب الجنازة، باب من قام لجنازة يهودي، رقم:١٣١١۔

تلاش میں تھا، جویاے حق تھا، بس حق تک پہنچ نہیں سکا، اس لیے اے اللہ تو اس کی مغفرت کر اور اسے جنت میں اعلیٰ مقام عطا کر؟

یہ بھی عرض کیا کہ جب موسیٰ علیہ السلام سے فرعون نے پوچھا کہ آپ کے آنے سے قبل جو لوگ فوت ہوئے ان کا کیا ہو گا؟ ﴿قَالَ فَمَا بَالُ ٱلْقُرُونِ ٱلْأُولَىٰ﴾؟ تو آپ نے کہا کہ اللہ جانے! ﴿قَالَ عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي فِي كِتَٰبٍ ۖ لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى﴾۔ انھوں نے معاملہ اللہ کے سپرد کیا، کہ وہ سب کچھ جاننے والا ہے، وہ جو بھی فیصلہ کرے گا درست کرے گا، لیکن آپ نے ان کے لیے دعاے مغفرت نہیں کی۔

گویا تین گروہ ہیں:

- مومن، خواہ کتنے ہی گنہگار رہوں، انبیاے کرام نے ان کے لیے دعا مانگی ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہاں تک فرمایا کہ میری شفاعت میری امت کے ان لوگوں کے لیے ہے جنھوں نے کبائر کا ارتکاب کیا ہو؛[7]
- بہت سے 'کافروں' کے لیے آپ نے اللہ کے عذاب کی دعا بھی کی،[8] ان پر لعنت بھی کی؛[9] اور
- جن کا معاملہ واضح نہیں تھا، ان کے لیے عذاب کی دعا نہیں کی، ان پر لعنت نہیں کی، لیکن ان کے لیے مغفرت کی دعا بھی نہیں مانگی، بلکہ ان کا معاملہ اللہ کے حوالے کر دیا۔

یہی کچھ دیگر انبیاے کرام علیہم السلام نے کیا۔

---

[7] سنن الترمذي، كتاب صفة القيامة والرقائق والورع عن رسول الله ﷺ، رقم: ۲۴۳۵۔

[8] صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب: لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ، رقم: ۴۵۶۰۔

[9] صحيح البخاري، كتاب الصلوة، باب الْمَرْأَةِ تَطْرَحُ عَنِ الْمُصَلِّي، شَيْئًا مِنَ الْأَذَى، رقم: ۵۲۰۔

ابراہیم اور مسیح علیہما السلام کی دعاؤں سے غلط استدلال

ہم نے اہل المورد کے مفروضہ نظریۂ اتمامِ حجت پر بر سبیل التنزل ان سے سوال کیا تھا کہ کیا رسول اللہ ﷺ کے دور کے سارے 'غیر مسلم' آپ کے نظریے کی رو سے 'کافر' بھی تھے؟ کیا اتمام حجت پہلے ہی دن ہوا یا اس میں سالہا سال لگے؟ کیا ان سالوں میں کوئی ایک مثال پیش کی جاسکتی ہے کہ کوئی 'غیر مسلم'، جو 'کافر' نہ ہو، مرا ہو اور آپ ﷺ نے اس کے لیے دعاے مغفرت کی ہو؟ پھر اتمام حجت کا معاملہ تو رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ختم ہو گیا، کیا صحابۂ کرام میں سے کسی ایک کی کوئی ایک مثال پیش کی جاسکتی ہے کہ انھوں نے کسی 'غیر مسلم' کے لیے دعاے مغفرت مانگی ہو؟

ان سوالات کے جواب میں اب اہلِ المورد میں سے ایک معروف ڈاکٹر صاحب اپنی تحقیقِ انیق کے بعد دو مثالیں تلاش کر سکے ہیں۔ ایک سیدنا ابراہیم علیہ السلام کی، کہ آپ علیہ السلام نے دعا کی تھی ﴿فَمَن تَبِعَنِي فَإِنَّهُۥ مِنِّي ۖ وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (سورة إبراہیم، آیت ۳۶)؛ اور دوسری سیدنا مسیح علیہ السلام کی کہ آپ بروزِ قیامت فرمائیں گے ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ ۖ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ (سورة المائدة، آیت ۱۱۸)۔

یہ اللہ کی طرف تفویض ہے

حیرت ہوتی ہے کہ تعصب آدمی کو کیسے بھٹکاتا ہے! کیا یہ مغفرت کی دعا ہے یا اللہ تعالیٰ کی طرف تفویض ہے؟ مسیح علیہ السلام کی دعا کے متعلق تو واضح ہے کہ آپ نے اللہ پر فیصلہ چھوڑ دیا لیکن کیا ابراہیم علیہ السلام نے 'مشرکوں'، 'کافروں' یا 'غیر مسلموں' کے لیے مغفرت کی دعا مانگی ہے؟ کچھ نہیں تو ہمارے فاضل دوست مولانا اصلاحی کی تفسیر میں ہی دیکھ لیں کہ وہ اسے تفویض قرار دیتے ہیں۔ ذرا اس دعا کا 'سیاق و سباق' تو دیکھ لیجیے۔ آپ نے اپنی اولاد کو زرخیز اور نعمتوں سے معمور سرزمین سے دور بے آب و گیاہ بیابان میں اللہ کے گھر کے قریب کیوں آباد کیا؟ تاکہ وہ شرک

سے بچیں اور اللہ کی عبادت میں سر گرم ہوں۔

﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَٰذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعْبُدَ الْأَصْنَامَ﴾ (سورة إبراهيم، آیت ۳۵)

اور یاد کرو جب ابراہیمؑ نے دعا کی کہ اے میرے رب اس سرزمین کو پر امن بنا اور مجھ کو اور میری اولاد کو اس بات سے محفوظ رکھ کہ ہم بتوں کو پوجیں۔

﴿رَّبَّنَا إِنِّي أَسْكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِندَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُم مِّنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ﴾ (سورة إبراهيم، آیت ۳۷)

اے ہمارے رب! میں نے اپنی اولاد میں سے ایک بن کھیتی کی وادی میں تیرے محترم گھر کے پاس بسایا ہے، اے ہمارے رب، تاکہ وہ نماز کا اہتمام کریں تو تو لوگوں کے دل ان کی طرف مائل کر دے اور ان کو پھلوں کی روزی عطا فرما تاکہ وہ تیرا شکر ادا کریں۔

کیا المورد کے نظریے پر آپ یہ نہیں کر سکتے تھے کہ اولاد کو وہیں رہنے دیتے جہاں مشرک قومیں آباد تھیں اور انھیں 'پر خلوص' طریقے سے حق تلاش کرنے دیتے؛ پھر اگر وہ مخلص مشرک بھی بن جاتے تو آپ ان کے لیے ویسے بھی دعائے مغفرت تو کر ہی رہے تھے!

آگے دیکھیے کہ دعا کا اختتام ابراہیم علیہ السلام کن الفاظ میں کر رہے ہیں:

﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ﴾ (سورة إبراهيم، آیت ۴۱)

اے ہمارے رب مجھے اور میرے والدین کو اور مومنین کو اس دن بخش جس دن حساب قائم ہو گا۔

وہ دعائے مغفرت صرف مومنوں کے لیے ہی کر رہے ہیں۔ ابراہیم علیہ السلام تو اس معاملے میں اتنے کھرے تھے کہ جب آپ نے اللہ سے اپنی اولاد کے لیے امامت کی دعا مانگی اور جواب میں اللہ نے

واضح کیا کہ یہ عہد ظالموں کے لیے نہیں ہو گا تو اس کے بعد اپنی اولاد کے لیے دنیا کی نعمتوں کی دعا کرتے ہوئے آپ نے صرف ان کے لیے دعا مانگی جو ایمان والے ہوں!

﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَـٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾(سورة البقرة، آیت ۱۲۴)

اور یاد کرو جب کہ ابراہیم کو اس کے رب نے چند باتوں میں آزمایا تو وہ اس نے پوری کر دکھائیں، فرمایا، بے شک میں تمہیں لوگوں کا پیشوا بناؤں گا۔ اس نے پوچھا اور میری اولاد میں سے؟ فرمایا میرا یہ عہد ان لوگوں کو شامل نہیں ہے جو ظالم ہوں گے۔

﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَـٰذَا بَلَدًا ءَامِنًا وَٱرْزُقْ أَهْلَهُۥ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ مَنْ ءَامَنَ مِنْهُم بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ۖ﴾(سورة البقرة، آیت ۱۲۶)

اور یاد کرو جب کہ ابراہیمؑ نے دعا کی کہ اے رب اس سرزمین کو امن کی سرزمین بنا اور اس کے باشندوں کو، جو ان میں سے اللہ اور روز آخرت پر ایمان لائیں پھلوں کی روزی عطا فرما۔

وہ تو دنیوی نعمتوں کی دعا بھی صرف ایمان والوں کے لیے مانگ رہے تھے اور ہمارے فاضل دوست ان سے 'غیر مسلموں' کے لیے دعاے مغفرت کروا رہے ہیں![۱۰]

حق صرف اسلام ہے، اور بس!

المورد کے فاضل ڈاکٹر صاحب اسے اجارہ داری سے تعبیر کرتے ہیں اور یہ امر خوش آیند ہے کہ یہ بلی بالآخر تھیلے سے باہر آ ہی گئی ہے۔ ہم نے کئی بار واواضح کیا ہے کہ ان اصحاب کے نزدیک اسلام واحد حق نہیں ہے، اور اسی لیے یہ 'مخلص غیر مسلموں' کے لیے گنجائش نکالنے کی کوشش میں لگے رہتے ہیں۔ پوسٹ ماڈرنزم کے مارے ہوئے اور پوسٹ ٹروتھ کے ڈسے ہوئے یہ نام نہاد

[۱۰] مکرر عرض ہے کہ یہ مقام بھی تدبر قرآن میں ملاحظہ کیجیے۔

دانشور قرآن کریم کا یہ بنیادی دعوی ہی نظر انداز کر جاتے ہیں کہ محمد رسول اللہ ﷺ کے سوا کسی کے پاس پورے کا پورا حق نہیں ہے اور یہ کہ حق صرف وہی ہے، جو محمد رسول اللہ ﷺ نے پیش کیا۔ اسی لیے قرآن کو 'قطعی الدلالہ' کہنے والے یہ دانشور ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ جیسی نص صریح کے متعلق بھی یہ دعوی کرتے ہیں کہ یہاں مراد دین اسلام نہیں بلکہ حق کے آگے سر جھکانے کی خُو ہے جو کسی 'غیر مسلم' میں 'غیر مسلم' رہتے ہوئے بھی ہو سکتی ہے! بعض اوقات یہ دوست سورۃ البقرۃ سے یہ آیت نقل کرتے ہیں:

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (سورۃ البقرۃ، آیت ٦٢)

بے شک جو ایمان لائے، جو یہودی ہوئے اور نصاریٰ اور صابئ۔ ان میں سے جو اللہ اور روز آخرت پر ایمان لایا اور جس نے عمل صالح کیا تو اس کے لیے اس کے رب کے پاس اجر ہے اور ان کے لیے کوئی خوف ہو گا اور نہ وہ غمگین ہوں گے۔

اس آیت سے اپنے تئیں یہ ایمان بالرسالت کو غیر ضروری ثابت کر جاتے ہیں، حالانکہ مولانا اصلاحی نے تفصیل سے استدلال کی غلطی کو واضح کیا ہے اور بتایا ہے کہ سورۃ البقرۃ کا تو موضوع ہی ایمان بالرسالت ہے![11] سورۃ البقرۃ میں ہی ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُواْ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ نُؤْمِنُ بِمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَآءَهُۥ وَهُوَ ٱلْحَقُّ﴾ (سورۃ البقرۃ، آیت ٩١)

[11] تدبر قرآن، ج ١، ص ٢٣٢-٢٣٦۔ اس موضوع پر مولانا اصلاحی اور دیگر مفسرین کی آرا پر بحث کے لیے دیکھیے: ڈاکٹر سعدیہ تبسم، "یہود کے لیے ایمان بالرسول کی ضرورت: تفسیر تدبر قرآن اور روایتی تفسیری ذخیرے کی روشنی میں"، مجلۂ تعلیم و تحقیق، ج ٤، ش ٤ (٢٠٢٢ء)، ص ٤٨-٦٤۔

اور جب ان سے کہا جاتا ہے کہ اس چیز پر ایمان لاؤ جو اللہ نے اتاری ہے تو وہ جواب دیتے ہیں کہ اس چیز پر تو ہم ایمان رکھتے ہی ہیں جو ہم پر اتری ہے اور وہ اس کے علاوہ کا انکار کرتے ہیں حالانکہ وہی حق ہے۔

یہاں وَهُوَ ٱلْحَقُّ، اور وہی حق ہے، میں حصر کی شدت پر غور کیجیے۔ حق بس وہی جو محمد رسول اللہ ﷺ پر نازل ہوا۔ اس کے سوا ادھورا حق، ادھوری سچائی، حق اور باطل آپس میں گڈ مڈ ہوئے مل جائیں گے، لیکن حق اور صرف حق وہی ہے اور صرف وہی ہے جو محمد رسول اللہ ﷺ پر نازل ہوا۔

پھر اسی سورۃ البقرۃ میں فرمایا ہے کہ ہدایت پر بس وہی ہیں جو رسول اللہ ﷺ پر ایمان لائے:

﴿فَإِنْ ءَامَنُواْ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهْتَدَواْ ۖ وَّإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا هُمْ فِى شِقَاقٍ﴾ (سورۃ البقرۃ، آیت ۱۳۷)

اگر وہ اس طرح ایمان لائیں جس طرح تم ایمان لائے تو وہ راہ یاب ہوئے اور اگر وہ اعراض کریں تو پھر وہ درپے مخالفت ہیں۔

پھر ذرا سورۃ محمد کی ان آیات کی تلاوت کیجیے اور دیکھیے کہ کس طرح صریح الفاظ میں (بلکہ قطعی الدلالہ الفاظ میں) بتایا جارہا ہے کہ صرف وہی لوگ اللہ کی مغفرت کے امیدوار ہیں جو اس پر ایمان لائے جو محمد رسول اللہ ﷺ پر نازل ہوا، اور وہی حق ہے!

﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَءَامَنُواْ بِمَا نُزِّلَ عَلَىٰ مُحَمَّدٍ وَهُوَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّـَٔاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ﴾ (سورۃ محمد، آیت ۲)

اور جو لوگ ایمان لائے اور انھوں نے اچھے عمل کیے اور ایمان لائے اس چیز پر جو محمد پر نازل کی گئی۔ اور وہی حق ہے ان کے رب کی جانب سے۔ اللہ نے ان سے ان کی برائیاں دور کر دیں اور ان کا حال سنوار دیا۔

یہ ان پانچ مقامات میں سے ایک مقام ہے جہاں رسول اللہ ﷺ کا نامِ نامی قرآن نے لیا ہے (۴ مقامات پر محمد ﷺ اور ایک مقام پر احمد، ﷺ)، اور یہ سارے مقامات وہ ہیں جہاں پوری بات واضح کرنے کے لیے آپ کے نامِ نامی کا لیا جانا ضروری تھا ورنہ دیگر مقامات پر آپ کو النبی، الرسول، البشیر، النذیر، المزّمل اور المدّثّر اور اس طرح کی صفات سے پکارا گیا ہے۔ یہاں تصریح ضروری تھی کہ ایمان کے دعویدار تو یہودی بھی تھے،[۱۲] لیکن قرآن نے واضح ترین الفاظ میں بتادیا کہ ایمان والے وہی ہیں جو محمد رسول اللہ ﷺ پر ایمان لائے کیونکہ حق صرف وہی ہے جو آپ پر نازل ہوا!

ہمارے فاضل دوست اگر اسے اجارہ داری سے تعبیر کرتے ہیں، تو ایسا ہی سہی۔ یہی تو ہمارا ایمان ہے کہ حق صرف اور صرف اسلام ہی ہے اور، جیسا کہ حدیث مبارک میں ہے، اگر موسیٰ علیہ السلام بھی آئیں تو ان کے لیے رسول اللہ ﷺ کی اتباع کے سوا کوئی راستہ نہیں ہو گا![۱۳]

حق پر اسلام کی اجارہ داری یا مسلمانوں کی اجارہ داری؟

غامدی صاحب کے ایک شاگرد رشید[۱۴] نے یہ بات تو صراحتاً کہہ دی ہے کہ حق پر صرف اور صرف اسلام کی اجارہ داری ہے، لیکن ساتھ ہی وہ فرماتے ہیں کہ اگر مسلمان حق پر اجارہ داری کا دعوی کرتے ہیں تو یہ دعوی ویسا ہی غلط ہو گا جیسا یہود کا دعوی غلط تھا۔ چنانچہ اگلے مرحلے میں بات اس سوال پر آگئی ہے کہ حق پر صرف اسلام کی اجارہ داری ہے یا مسلمانوں کی بھی ہے؟

عرض ہے کہ یہ خواہ مخواہ کا تکلف ہے۔ جب مان لیا کہ حق پر صرف اور صرف اسلام کی اجارہ داری ہے تو پھر اس کے لازمی منطقی نتیجے کے طور پر ماننا پڑتا ہے کہ 'غیر مسلم' تبھی حق پر

---

[۱۲] سورۃ البقرۃ کی آیت اوپر ذکر کی گئی: نُؤْمِنُ بِمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا۔

[۱۳] مسند أحمد، مسند المكثرين، مسند جابر بن عبد الله رضی اللہ عنہ، رقم: ۱۴۶۳۱۔

[۱۴] جناب احمد بشیر طاہر۔

ہو سکتا ہے جب وہ 'مسلمان' بن جائے۔

نیز جب حق پر صرف اور صرف اسلام کی اجارہ داری مان لی گئی، تو اسلام کا یہ دعویٰ بھی برحق ہوا کہ قیامت تک یہ حق واضح رہے گا، چھپا نہیں رہے گا، اس میں باطل کی ملاوٹ نہیں کی جاسکے گی، کیونکہ آخری نبی آچکے اور اب دین میں کوئی تبدل اور تغیر نہیں ہو سکے گا، وقتاً فوقتاً اللہ تعالیٰ ایسے لوگوں کو پیدا کرتا رہے گا، جو حق کو اس کی اصل صورت میں لوگوں کے سامنے لائیں گے، کسی عادل کا عدل اور کسی ظالم کا ظلم اس حق پر پردے نہیں ڈال سکے گا اور اس کی رات بھی اتنی ہی روشن ہو گی جتنا اس کا دن ہے۔ یہی فرق ہے یہود میں اور مسلمانوں میں۔

ان کے پاس ادھورا حق تھا جسے انھوں نے پورا حق سمجھ لیا تھا۔ ان کے صحائف میں تحریف ہو چکی تھی۔ ان کے ہاں حق اور باطل گڈ مڈ ہو گئے تھے۔ اسی لیے وقتاً فوقتاً ان کے ہاں انبیاء مبعوث کیے جاتے رہے تاکہ وہ حق کو واضح کرتے جائیں لیکن ان کے سلسلے کے آخری نبی، سیدنا مسیح علیہ السلام، نے ان کو بتادیا تھا کہ سارا حق تبھی واضح ہو گا جب احمد ﷺ تشریف لائیں گے۔

اس لیے مسلمانوں کے دعوے کو یہود کے دعوے جیسا سمجھنا غلط ہے۔ مسلمانوں کے دعوے کے دو حصے ہیں:

ایک یہ حق صرف اور صرف اسلام ہے؛ اور

دوسرا یہ کہ حق رسول اللہ ﷺ سے لے کر قیامت تک مسلمانوں کے پاس محفوظ رہے گا۔

یہ درست ہے کہ مسلمانوں میں گنہگار بھی ہوتے ہیں، حق سے جزوی انحراف کرنے والے بھی ہوتے ہیں، ان سے انفرادی طور پر غلطی بھی ہو جاتی ہے، وہ فکری گمراہیوں میں بھی مبتلا ہو سکتے ہیں، لیکن بحیثیت مجموعی امت کبھی گمراہی پر جمع نہیں ہو سکتی۔ اس لیے حق پر اسلام کی اجارہ داری کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اس حق پر مسلمان امت اجارہ داری بھی تسلیم کی جائے۔

چنانچہ 'غیر مسلموں' میں جتنے بھی 'نیکو کار' ہوں، جتنے بھی 'بااخلاق' ہوں، جتنے بھی 'انسانیت کے خادم' ہوں، انھیں تب تک حق پر نہیں سمجھا جائے گا جب تک وہ مسلمان نہ بنیں۔ جس حد تک وہ اسلام سے دور ہوں گے، اس حد تک وہ حق سے دور ہوں گے۔ اسی طرح مسلمانوں میں جتنے بھی 'گنہگار' ہوں، جتنے بھی 'بداخلاق' ہوں، جتنے بھی 'انسانیت کے دشمن' ہوں، جب تک وہ مسلمان ہیں، تو انھیں ان سارے گناہوں اور اخلاقی برائیوں کے باوجود حق کے دائرے میں موجود سمجھا جائے گا۔

اس کا یہ مطلب ہر گز نہیں کہ مسلمان گناہ نہ چھوڑیں، اخلاقی برائیوں میں مبتلا رہیں اور پھر بھی 'اللہ پر تمنا کرتے ہوئے' آخرت کے حساب سے بے فکر رہیں۔ یہ جو کچھ کہا گیا، یہ 'پیدائشی مسلمانوں' کے متعلق بھی اتنا ہی صحیح ہے جتنا 'شعوری مسلمانوں' کے بارے میں درست ہے؛ بلکہ سچ پوچھیں تو پیدائشی مسلمانوں کا ایمان اکثر ان نام نہاد شعوری مسلمانوں سے بدرجہا بہتر ہوتا ہے لیکن یہ بات 'اشرافی دانشوروں' کے لیے سمجھنی بہر حال مشکل ہے۔[15]

[15] المورد کے وابستگان کو اس ناچیز نے 'اشرافی دانشوروں' (elitist intellectuals) کا نام اس لیے دیا ہے کہ ان کے نظریات اور افعال، دونوں کا ارتکاز اشرافیہ پر ہوتا ہے اور عام مسلمانوں کی دینداری کے متعلق ان کے ہاں ایک خاص قسم کی تحقیر پائی جاتی ہے۔

حصہ سوم

جہاد

سترھواں باب

تصورِ جہاد پر اشکالات

کسی زمانے میں غامدی صاحب اس کے قائل تھے کہ شہادت علی الناس بہ حیثیت امت مسلمانوں کی ذمہ داری ہے اور اس وجہ سے انھیں یہ حق حاصل ہے کہ دنیا کی دیگر قوموں کے خلاف اسلام، جزیہ یا تلوار کے اصول پر جہاد کرے:

> پیغمبر کی سیرت سے کوئی رہنمائی اگر حاصل ہوتی ہے تو وہ یہی ہے کہ دعوت اور صرف دعوت کے ذریعے سے مسلمانوں کو اپنا ہم نوا بنا کر اُن کی آزادانہ مرضی اور اُن کی رائے اور مشورے سے پہلے اِسے امت میں برپا کیا جائے، اور پھر اگر ضرورت ہو تو جہاد و قتال کے ذریعے سے یہ امت اپنے فرماں رواؤں کی قیادت میں بالکل اُسی طرح پوری دنیا میں اِس کی توسیع کے لیے نکل کھڑی ہو، جس طرح رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صحابۂ کرام، خلفاے راشدین کی قیادت میں روم و ایران کی بادشاہتوں میں اِس کے لیے نکل کھڑے ہوئے تھے اور اُنھوں نے اِن کی سرحدوں پر کھڑے ہو کر کہا تھا: اسلام لاؤ، جزیہ دو یا لڑنے کے لیے تیار ہو جاؤ۔[1]

تاہم نائن الیون کے بعد غامدی صاحب کی فکر میں جو انقلابات آئے ہیں، ان میں ایک یہ بھی ہے کہ انھوں نے اتمامِ حجت کی دلیل پر شہادت علی الناس کے منصب کو بھی صحابۂ کرام کے ساتھ خاص کر دیا اور جہاد کی اس صورت کے متعلق قرار دیا کہ صحابہ کے بعد مسلمانوں کو اس کا حق حاصل نہیں رہا۔ اس باب میں اس پہلو کچھ تفصیل دی جا رہی ہے۔

[1] غامدی، "اہل بیعت کی خدمت میں"، برہان، ص ۱۹۰۔

جہاد اور شہادت علی الناس

قرآن کریم میں کئی مقامات پر قرار دیا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو امت پر، اور آپ کی امت کو دیگر لوگوں پر گواہ بنایا گیا ہے۔ مثال کے طور پر سورة البقرة، آیت ۱۴۳ میں فرمایا:

﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾

اس آیت کا ترجمہ مولانا اصلاحی نے یوں کیا ہے:

اور اسی طرح ہم نے تمھیں ایک بیچ کی امت بنایا تاکہ تم لوگوں پر گواہی دینے والے بنو اور رسول تم پر گواہی دینے والا بنے۔

جناب جاوید غامدی صاحب کا ترجمہ یوں ہے:

اور (جس طرح مسجد حرام کو تمھارا قبلہ ٹھیرایا ہے)، اسی طرح ہم نے تمھیں بھی ایک درمیان کی جماعت بنادیا ہے تاکہ تم دنیا کے سب لوگوں پر (حق کی) شہادت دینے والے بنو اور اللہ کا رسول تم پر یہ شہادت دے۔

مولانا اصلاحی نے اس آیت کے متعلقہ ٹکڑے کی توضیح میں لکھا ہے:

"رسول تم پر گواہ ہو اور تم لوگوں پر گواہ ہو" سے یہ بات واضح طور پر نکلتی ہے کہ شہادت علی الناس کا جو فرض آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر بحیثیت رسول کے تھا آپ کے بعد آپ کی امت کی طرف منتقل ہوا اور اب یہ اس امت کی ذمہ داری ہے کہ وہ ہر دور، ہر ملک اور ہر زبان میں لوگوں پر اللہ کے دین کی گواہی دے، اگر وہ اس فرض میں کوتاہی کرے گی تو اس دنیا کی گمراہیوں کے نتائج بھگتنے میں دوسروں کے ساتھ وہ بھی برابر کی شریک ہوگی۔[۲]

---

[۲] تدبر قرآن، ج ا، ص ۳۶۴-۳۶۵۔

جناب غامدی صاحب کا موقف اس سے مختلف ہے اور وہ اس منصب کو 'نبی ﷺ کی قوم بنی اسماعیل'[۳] کے ساتھ مخصوص اور ان تک محدود سمجھتے ہیں۔ اسی بنیاد پر وہ جہاد کے حکم کو اس پہلو سے صحابۂ کرام تک محدود کر دیتے ہیں۔

دوسری جانب سورۃ آل عمران، آیت ۹۹ میں اہلِ کتاب، بالخصوص یہود، کے متعلق ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ تَبْغُونَهَا عِوَجًا وَأَنتُمْ شُهَدَآءُ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾

مولانا اصلاحی کا ترجمہ یہ ہے:

کہو، اے اہل کتاب تم ایمان لانے والوں کو اللہ کی راہ سے کیوں روک رہے ہو، تم اس میں کجی پیدا کرنی چاہتے ہو حالانکہ تم گواہ بنائے گئے ہو۔

جناب غامدی صاحب کا ترجمہ یوں ہے:

اِن سے پوچھو، اے اہل کتاب، تم اُن لوگوں کو اللہ کے راستے سے کیوں روکتے ہو جو ایمان لائے ہیں؟ تم اِس میں عیب ڈھونڈتے ہو، دراں حالیکہ تم اِس کے گواہ بنائے گئے ہو؟

مولانا اصلاحی نے اس کی تفسیر میں لکھا ہے:

جنھوں نے اللہ کی توفیق سے یہ راہ پالی ہے اب تم یہ چاہتے ہو کہ ان کے ذہن میں شبہات پیدا کر کے ان کو کسی ایسے رخ پر موڑ دو کہ ان کی ملی ہوئی راہ پھر گم ہو کر رہ جائے حالانکہ تم کو اللہ نے پہلے سے اس راہ پر اس لیے کھڑا کیا تھا کہ تم لوگوں کو رستہ بتاؤ گے لیکن تم نے شہداء اللہ ہو کر رہزنوں اور بٹ ماروں کا پیشہ اختیار کر لیا۔[۴]

---

[۳] البیان، ج۱، ص ۱۴۲۔

[۴] تدبر قرآن، ج۲، ص ۱۴۸۔

اب مسئلہ یہ ہے کہ اہلِ کتاب کو تو اس منصبِ شہادت پر رسول اللہ ﷺ سے تقریباً دو ہزار سال قبل فائز کیا گیا تھا۔ اگر دو ہزار سال بعد بھی انھیں شُهَدَآءُ کہا جا رہا ہے اور قبلے کی تحویل کے ساتھ اس منصب سے ان کی معزولی کا اعلان کیا جا رہا ہے، تو کیا وجہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے بعد شہادت کے اس منصب کو صرف صحابۂ کرام تک ہی کیوں محدود سمجھا جائے اور ان کے بعد امتِ مسلمہ کے متعلق کیوں نہ مانا جائے کہ شہادت علی الناس اس کی ذمہ داری ہے؟

اور ہاں۔ غامدی صاحب نے آل عمران کی مذکورہ آیت پر کوئی حاشیہ نہیں لکھا۔

سیدنا سلیمان علیہ السلام کا جہاد

سورۃ النمل میں اللہ تعالیٰ نے قومِ سبا کو سیدنا سلیمان علیہ السلام کے ایک جہادی پیغام کا ذکر کیا ہے:

﴿أَلَّا تَعْلُوا۟ عَلَىَّ وَأْتُونِى مُسْلِمِينَ﴾ (آیت ۳۱)

ترجمۂ مولانا اصلاحی: تم لوگ میرے مقابل میں سرکشی نہ کرو اور میرے پاس مطیع ہو کر حاضر ہو۔

ترجمۂ جناب غامدی: تم میرے مقابلے میں سرکشی نہ کرو اور فرماں بردار ہو کر میرے پاس حاضر ہو جاؤ۔

آگے آتا ہے کہ جب ملکۂ سبا نے اطاعت قبول کرنے کے بجائے تحفے تحائف دے کر جان چھڑانی چاہی، تو سیدنا سلیمان علیہ السلام نے ان کے سفیر سے کہا:

﴿فَلَمَّا جَآءَ سُلَيْمَـٰنَ قَالَ أَتُمِدُّونَنِ بِمَالٍ فَمَآ ءَاتَىٰنِۦَ ٱللَّهُ خَيْرٌ مِّمَّآ ءَاتَىٰكُم بَلْ أَنتُم بِهَدِيَّتِكُمْ تَفْرَحُونَ ٱرْجِعْ إِلَيْهِمْ فَلَنَأْتِيَنَّهُم بِجُنُودٍ لَّا قِبَلَ لَهُم بِهَا وَلَنُخْرِجَنَّهُم مِّنْهَآ أَذِلَّةً وَهُمْ صَـٰغِرُونَ﴾ (آیات ۳۶-۳۷)

ترجمۂ جناب غامدی: کیا تم لوگ مال سے میری مدد کرنا چاہتے ہو! سو جو کچھ اللہ نے مجھے دے رکھا ہے، وہ اُس سے کہیں بہتر ہے جو اُس نے تمھیں دیا ہے۔ (نہیں)، بلکہ یہ تمھی

لوگ ہو کہ اپنے ہدیوں سے خوش ہوتے ہو۔ تم اپنے بھیجنے والوں کے پاس واپس جاؤ، اب ہم اُن پر ضرور ایسے لشکر لے کر آئیں گے کہ وہ اُن کے مقابلے کی تاب نہ لا سکیں گے اور ہم اُنھیں وہاں سے اِس طرح نکال دیں گے کہ وہ ذلیل وخوار ہو کر رہ جائیں گے۔

اس سے معلوم ہوا کہ یہ دنیوی مفاد کے حصول کی جنگ نہیں تھی۔ پھر اس کی کیا نوعیت تھی؟ مولانا اصلاحی اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

تورات کی کتاب سلاطین سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے زمانہ میں ان کے گرد و پیش کی تمام ریاستیں اور حکومتیں یا تو از خود ان کی باجگزار اور ماتحت بن گئی تھیں یا حضرت سلیمانؑ نے ان کو طاقت کے زور سے اپنے زیر نگیں کر لیا تھا اور ایسا انھوں نے اس اصول کے تحت کیا تھا کہ کفر و شرک کا اقتدار خدا کی زمین میں سب سے بڑا فساد ہے جس کو مغلوب کرنا اہل حق کے فرائض میں سے ہے۔ اس اصول کے تحت اہل سبا سے بھی انھوں نے مطالبہ کیا کہ وہ سیدھے سیدھے ان کی ماتحتی میں داخل ہو جائیں، سرکشی کی روش نہ اختیار کریں کہ ان کے خلاف ان کو کوئی اقدام کرنا پڑے۔ مُسْلِمِینَ یہاں اطاعت اور فرمانبرداری کے مفہوم میں ہے۔ اسلام لانے کے مفہوم میں نہیں ہے۔ ایک صحیح اسلامی حکومت کو یہ حق تو حاصل نہیں ہے کہ وہ غیر مسلموں کو اسلام لانے پر مجبور کرے لیکن اس کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ غیر مسلموں کو اقتدار پر متمکن نہ رہنے دے۔ اس کی وجہ وہی ہے جس کی طرف ہم نے اوپر اشارہ کیا کہ خدا کی زمین میں خدا کے قانون کے سوا کسی اور قانون کی بالادستی خدا سے بغاوت اور فساد فی الارض ہے۔[5]

اس اقتباس میں خط کشیدہ الفاظ قابلِ توجہ ہیں۔ مولانا اصلاحی کا موقف یہاں بعینہ وہ ہے جو الجہاد

---

[5] تدبر قرآن، ج۵، ص ۶۰۰۔

فی الاسلام میں مولانا مودودی کا ہے۔[1] تاہم جناب جاوید غامدی صاحب یہاں اپنے استاذ امام سے مختلف موقف رکھتے ہیں۔ وہ اس جنگ کی توجیہ ایک بالکل ہی دوسرے انداز میں کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> یہ ایک خدائی فیصلہ تھا جو ایک خاص علاقے میں اور پیغمبروں کی وساطت سے نافذ کیا گیا جن کی حکومت براہِ راست خدا کی حکومت ہوتی ہے۔ اس کا عام مسلمانوں اور اُن کے کسی ملک یا اُس کی حکومت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ چنانچہ جن اہل علم نے اِس سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ ہر اسلامی حکومت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ غیر مسلموں کو دنیا میں کسی جگہ اقتدار پر متمکن نہ رہنے دے، اُن کی رائے کسی طرح صحیح نہیں ہے۔[2]

اپنے ایک خصوصی مضمون 'خدا کے فیصلے' میں مزید وضاحت کرتے ہوئے غامدی صاحب فرماتے ہیں:

> فلسطین اور اُس کے گردونواح میں کنعان کا علاقہ اللہ تعالیٰ نے بنی اسرائیل کے لیے اور جزیرہ نماے عرب کا علاقہ بنی اسمٰعیل کے لیے خاص کر دیا ہے تاکہ دنیا کی سب قومیں اُن کے ساتھ اُس کی معیت کا مشاہدہ کریں اور ہدایت پائیں۔ چنانچہ بنی اسرائیل کو اِسی بنا پر حکم دیا گیا کہ اپنی میراث کے اِس علاقے کو اُس کے باشندوں سے خالی کرا لیں، اُس میں کسی کافر و مشرک کو زندہ نہ چھوڑیں اور نہ اُس کی سرحدوں سے متصل کسی علاقے میں کافروں اور مشرکوں کی کوئی حکومت قائم رہنے دیں، اِلّا یہ کہ وہ اُن کے باج گزار بن جائیں۔ وہ اِس سے انکار کریں تو سزا کے طور پر اُن کے مرد قتل کر دیے جائیں اور عورتوں

---

[1] دیکھیے: سید ابو الاعلیٰ مودودی، الجہاد فی الاسلام (لاہور: ادارہ ترجمان القرآن، ۱۹۹۶ء)، ۸۵-۱۵۲۔ مولانا مودودی کے تصورِ جہاد کے تفصیلی تجزیے اور اسلامی فقہی روایت کے ساتھ اس کے تقابل کے لیے دیکھیے: مراد علی، مولانا مودودی کا تصورِ جہاد: ایک تجزیاتی مطالعہ (اسلام آباد: شیبانی فاؤنڈیشن، ۲۰۲۲ء)۔

[2] غامدی، البیان، ج ۳، ص ۵۵۶-۵۵۷۔

اور بچوں کو غلام بنالیا جائے۔ استثنا کے باب ۲۰ میں یہ حکم پوری تفصیل کے ساتھ بیان ہوا ہے۔ سلیمان علیہ السلام نے ملکۂ سبا کو اِسی کے تحت تسلیم و انقیاد کے لیے مجبور کیا تھا۔ فتح مکہ کے بعد جزیرہ نمائے عرب میں مشرکین کے تمام معابد اِسی کے تحت ختم کیے گئے۔ 'لا يجتمع دينان في جزيرة العرب' کی ہدایت بھی اِسی کے تحت ہے۔ چنانچہ سرزمین عرب میں اِسی بنا پر نہ غیر اللہ کی عبادت کے لیے کوئی معبد تعمیر کیا جا سکتا ہے اور نہ کسی کافر و مشرک کو رہنے بسنے کی اجازت دی جا سکتی ہے۔ یہ تمام احکام توحید کے اِسی مرکز سے متعلق ہیں۔ اِن کا دنیا کے کسی دوسرے علاقے سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

یہ خدا کے منصوص فیصلے ہیں اور الہامی صحائف میں بڑی وضاحت کے ساتھ بیان ہوئے ہیں۔ تورات میں بھی اِنھیں پوری تفصیل کے ساتھ واضح کیا گیا ہے اور قرآن میں بھی۔ مسلمانوں کی بدقسمتی ہے کہ دورِ حاضر میں اُن کے بعض جلیل القدر مفکرین اِن فیصلوں کی صحیح نوعیت کو سمجھنے سے قاصر رہے ہیں۔ اسلام کی سیاسی تعبیر اِسی غلط فہمی کے بطن سے پیدا ہوئی ہے، جس کا نتیجہ اِس تعبیر کے زیر اثر اٹھنے والی جہاد و قتال کی تحریکوں کی صورت میں پوری امت مسلمہ بھگت رہی ہے۔ اِس صورت حال کی اصلاح کے لیے ضروری ہے کہ خدا کے اِن فیصلوں کو عالمی سطح پر سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش کی جائے تاکہ کسی انتہا پسند کے لیے اِن کی تعمیم کے ذریعے سے کوئی فتنہ پیدا کرنے کی گنجایش نہ رہے۔[۸]

اس طویل اقتباس کے آخری حصے سے وہ محرک بھی معلوم ہو جاتا ہے جس نے غامدی صاحب کو یہ مخصوص موقف اپنانے پر مجبور کیا ہے۔ یہ محرک خواہ کتنا ہی اچھا ہو، بہر حال ان کی تشخیص غلط ہے اور اسی وجہ سے ان کا مجوزہ علاج بھی غلط ہے۔ یہاں ان کے موقف پر کئی سوالات پیدا ہوتے ہیں۔

[۸] غامدی، مقامات، ص ۲۵۳-۲۵۴۔

بعض سوالات تو اتمامِ حجت کے نظریے اور روم و ایران کے خلاف صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کی جنگوں کی نوعیت پر بحث کرتے ہوئے ہم پہلے ہی پیش کر چکے ہیں۔ بعض سوالات اوپر 'شہادت علی الناس' کے حوالے سے پیش کیے۔ چند مزید سوالات یہ ہیں:

ا۔ جناب غامدی صاحب نے یہاں ﴿ٱلْأَرْضَ ٱلْمُقَدَّسَةَ﴾ کو 'جزیرہ نمائے عرب' کی سی حیثیت تو دے دی ہے، لیکن اس طرف غالباً ان کی توجہ نہیں گئی کہ یہاں بات اس مقدس سرزمین کی نہیں، بلکہ سبا کی ہو رہی ہے، اور سبا کے متعلق خود غامدی صاحب نے واضح کیا ہے کہ اس سے مراد یمن کا جنوب مغربی علاقہ ہے۔ چناں چہ سورۃ النمل کی آیت ۲۲ پر حاشیے میں لکھتے ہیں:

> سبا قدیم زمانے کی ایک دولت مند قوم تھی۔ اُسی کے نام پر یمن کے جنوب مغربی علاقے کو بھی اُس زمانے میں سبا کہا جاتا تھا۔ اُس کا دارالحکومت مارب تھا جس کے کھنڈر آج بھی اِس علاقے میں موجود ہیں۔[9]

گویا غامدی صاحب کے نزدیک ﴿ٱلْأَرْضَ ٱلْمُقَدَّسَةَ﴾ جو بنی اسرائیل کو دے دی گئی تھی، اس میں یمن تک کا سارا علاقہ شامل تھا۔ اب یہاں دو امکانات ہیں:

- یا تو یہ مان لیا جائے کہ حجاز (یعنی مکہ اور مدینہ) بھی بنی اسرائیل کو دیا گیا تھا؛
- یا یہ مان لیا جائے کہ یمن تک کا سمندر بنی اسرائیل کو دیا گیا تھا۔

پہلے امکان کے مضمرات نہایت خطرناک ہیں۔ دوسرے امکان کے متعلق عرض ہے کہ

---

[9] البیان، ج۳، ص ۵۵۴۔ ہم پاکستانی جغرافیہ کے معاملے میں خاصے کمزور ہیں، اس لیے درج ذیل لنک پر دنیا کے نقشے میں دیکھیے کہ ﴿ٱلْأَرْضَ ٱلْمُقَدَّسَةَ﴾، جس پر اس وقت "اسرائیل" کا قبضہ ہے، کہاں ہے اور یمن کہاں ہے؟

http://geology.com/world/world-map.shtml

اس میں کوئی شک نہیں کہ قرآن کریم نے سیدنا سلیمان علیہ السلام کے لیے ہواؤں کے مسخر کرنے کا بھی ذکر کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا بحری بیڑا کافی طاقتور تھا، لیکن سوال یہ ہے کہ کیا غامدی صاحب کے نزدیک یہ سمندر اور یمن کی سرزمین ﴿ٱلْأَرْضَ ٱلْمُقَدَّسَةَ﴾ میں شامل تھی یا نہیں؟

سورۃ المائدۃ کی آیت ۲۱ میں ﴿ٱلْأَرْضَ ٱلْمُقَدَّسَةَ﴾ پر جناب غامدی صاحب کا درج ذیل حاشیہ بھی زیر غور لایا جاسکتا ہے:

> اِس سے فلسطین کا علاقہ مراد ہے۔ اِس کو مقدس کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ذریت ابراہیم میں سے جس طرح بنی اسمٰعیل کی دعوت کے لیے سرزمین عرب کا انتخاب کیا گیا، اِسی طرح بنی اسحٰق کی دعوت کے لیے اللہ تعالیٰ نے اِس علاقے کا انتخاب فرمایا اور اِس کو یہ تقدس بخشا کہ لوگ علم و عمل کی پاکیزگی حاصل کرنے کے لیے اِس سرزمین کی طرف رجوع کریں۔ چنانچہ اِسی کے پیش نظر اللہ تعالیٰ کے حکم سے یہاں وہ مسجد تعمیر ہوئی جسے بیت المقدس کہا جاتا ہے۔ سیدنا موسیٰ علیہ السلام نے یہ تقریر اُس موقع پر کی ہے، جب اُنھوں نے دشت فاران میں بنی اسرائیل کو فلسطین پر حملے کی ہدایت فرمائی ہے۔ یہ حملہ اِس لیے ضروری تھا کہ فلسطین کے علاقے کو اللہ تعالیٰ نے بنی اسرائیل کی میراث کا علاقہ قرار دے کر اُنھیں حکم دیا تھا کہ اِس علاقے کو اپنی دعوت کا مرکز بنائیں۔[10]

کیا اس مقام پر غامدی صاحب کے موقف میں واضح تضاد نظر نہیں آتا؟

سیدنا سلیمان علیہ السلام کا زمانہ سیدنا موسیٰ علیہ السلام کے تقریباً پانچ سو سال بعد کا ہے۔ واضح رہے کہ غامدی صاحب جس طرح کا فرق نبی اور رسول میں کرتے ہیں، اس کی رو سے سیدنا سلیمان علیہ السلام نبی تھے، لیکن رسول نہیں۔ سوال یہ ہے کہ پانچ سو سال بعد سیدنا سلیمان علیہ السلام کیسے وہ جہاد کرسکتے

---

[10] البیان، ج۱، ص ۶۱۳۔

تھے جو غامدی صاحب کے موقف کے مطابق صرف 'رسول' ہی کر سکتے تھے؟ اتمامِ حجت کے بعد مکذبین کے استیصال کو غامدی صاحب صرف رسولوں کے ساتھ خاص کرتے ہیں اور اس مرحلے کو نبی کی دعوت میں شامل نہیں سمجھتے۔ چنانچہ سورۃ المائدہ کی اس آیت کی تفسیر میں آگے وہ لکھتے ہیں:

> نبیوں کی قیادت میں جو حکومت قائم ہوتی ہے، وہ چونکہ براہ راست اللہ کی حکومت ہوتی ہے، اِس لیے اُس کو جس طرح اتمامِ حجت کے بعد لوگوں کی جزاو سزا کا حق حاصل ہو جاتا ہے، اِسی طرح یہ حق بھی آپ سے آپ حاصل ہو جاتا ہے کہ جس علاقے سے چاہے، لوگوں کی حکومت ختم کر کے اُس میں اپنی حکومت قائم کر دے۔ اِس کا عام انسانوں سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اُن کی حکومت کو یہ حق نہ حاصل ہے اور نہ کسی طرح حاصل ہو سکتا ہے۔[11]

تاہم اس اقتباس میں نبیوں سے مراد رسول ہی ہیں کیونکہ میزان کے باب 'قانونِ دعوت' میں وہ تصریح کرتے ہیں:

> اللہ کے جو پیغمبر بھی اِس دنیا میں آئے، قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ اِسی دعوت الی اللہ اور انذار و بشارت کے لیے آئے۔ سورۂ بقرہ کی آیت كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ میں یہی بات بیان ہوئی ہے۔ اِن نبیوں میں سے اللہ تعالیٰ نے جنھیں رسالت کے منصب پر فائز کیا، اُن کے بارے میں البتہ، قرآن بتاتا ہے کہ وہ اِس انذار کو اپنی قوموں پر شہادت کے مقام تک پہنچا دینے کے لیے بھی مامور تھے۔ قرآن کی اصطلاح میں اِس کے معنی یہ ہیں کہ حق لوگوں پر اِس طرح واضح کر دیا جائے کہ اِس کے بعد کسی شخص کے لیے اُس سے انحراف کی گنجایش نہ ہو: لِئَلَّا يَكُونَ

[11] ایضاً۔

لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ (تاکہ رسولوں کے بعد لوگوں کے لیے اللہ کے سامنے کوئی عذر پیش کرنے کے لیے باقی نہ رہے)۔ اِس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ اِن رسولوں کو اپنی دینونت کے ظہور کے لیے منتخب فرماتے اور پھر قیامت سے پہلے ایک قیامت صغریٰ اُن کے ذریعے سے اِسی دنیا میں برپا کر دیتے ہیں۔ اُنھیں بتا دیا جاتا ہے کہ وہ خدا کے ساتھ اپنے میثاق پر قائم رہیں گے تو اِس کی جزا اور اِس سے انحراف کریں گے تو اِس کی سزا اُنھیں دنیا ہی میں مل جائے گی۔[12]

اس پر یہ سوال اٹھتا ہے کہ اگر سیدنا موسیٰ علیہ السلام کے پانچ سو سال بعد ایک 'غیر رسول' اس طرح کا جہاد کر سکتا تھا جس طرح کا جہاد رسول نے کیا، تو پھر امتِ مسلمہ کے لیے اس کے جواز سے انکار کیسے کیا جاسکتا ہے؟ سورة التوبة میں اہلِ کتاب کے ساتھ جنگ کی غایت یہ بیان کی گئی ہے کہ ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾۔ سیدنا سلیمان علیہ السلام نے بھی اپنی جنگ کی غایت یہی ذکر کی ہے ﴿وَلَنُخْرِجَنَّهُم مِّنْهَا أَذِلَّةً وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾۔

روم وفارس کے خلاف صحابہ کرام کا جہاد

غامدی صاحب کا موقف یہ ہے کہ روم و فارس کے خلاف صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی جنگیں 'اتمامِ حجت' کے نتیجے میں لڑی گئی تھیں، اور بعد کے مسلمان اس نوعیت کا جہاد نہیں کر سکتے۔ ان جنگوں کے بارے میں ایک دوسری رائے ان لوگوں کی ہے جنھوں نے جہاد پر مغربی تنقید کے سامنے معذرت خواہانہ رویہ اپناتے ہوئے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ مسلمانوں پر یہ جنگیں دوسرے فریق کی جانب سے مسلط کی گئی تھیں اور ان کی نوعیت مدافعانہ تھی۔

ان دونوں نظریات میں بہ ظاہر کتنا ہی بُعد نظر آتا ہو، لیکن دِقّت نظر سے دیکھا جائے تو ان میں یہ مشترک عنصر دکھائی دیتا ہے کہ یہ دونوں نظریات اسلام کی اس حیثیت کو نظر انداز

[12] میزان، ص ۵۳۵۔

کر دیتے ہیں کہ یہ تمام نوعِ انسانی کے لیے اللہ تعالیٰ کی جانب سے واحد صحیح دین ہے جس کا سب انسانوں تک پہنچانا اس دین کے پیروکاروں پر لازم ہے۔ یہ بنیادی حقیقت مد نظر رہے، تو صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کی ان جنگوں کو صرف دفاعی جنگیں نہیں کہا جا سکتا، نہ ہی انھیں ایک خیالی اتمامِ حجت کے بعد اللہ کی جانب سے نافذ کی جانے والی سزا قرار دیا جا سکتا ہے۔ ان جنگوں کی صحیح نوعیت یہ تھی کہ قیصر و کسریٰ کی حکومتیں اپنے تسلط میں رہنے والے لوگوں تک اللہ کا پیغام پہنچانے کی راہ میں رکاوٹ بنی ہوئی تھیں۔[13] اگر یہ حکومتیں صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کو اللہ کے دین کا پیغام عام لوگوں تک پہنچانے دیتیں اور اس دعوت راہ میں رکاوٹ نہ بن جاتیں، تو صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کو ان سے جنگ لڑنے کی ضرورت ہی پیش نہ آتی۔

جب صلحِ حدیبیہ کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مشرکینِ مکہ کی جانب سے قدرے اطمینان نصیب ہوا، تو آپ نے نہ صرف دیگر عرب قبائل کی طرف دعوت پھیلانے کی طرف توجہ کی، بلکہ کئی ہمسایہ حکومتوں کی طرف بھی باقاعدہ اپنے سفیر بھیجے اور انھیں اسلام قبول کرنے کی دعوت دی۔ انھیں ان خطوط میں یہ بھی بتایا گیا کہ اگر وہ دعوت کی راہ میں رکاوٹ بنیں گے، تو ان پر ان کے عوام کے گناہوں کا وبال بھی آئے گا۔

ان خطوط پر قیصر و کسریٰ کی جانب سے جو ردِ عمل آیا، وہ تاریخ کا حصہ ہے۔ اگر صرف رومی سلطنت کے ساتھ تعلق کا جائزہ لیا جائے، تو رومی گماشتوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سفیر کو قتل کیا اور یہ خود روم کے بین الاقوامی قانون (*jus gentium*) کی رو سے جنگی اقدام تھا۔ اس کے بعد ہی جنگِ موتہ ہوئی اور پھر فتحِ مکہ کے بعد جب بہ ظاہر مشرکینِ عرب کی قوت ختم ہو گئی تو

---

[13] قرآن و سنت کی نصوص کی روشنی میں فقہاے کرام نے جنگ کے جواز (علة القتال) پر جو بحث کی ہے، اس کے تفصیلی تجزیے کے لیے دیکھیے: محمد مشتاق احمد، جہاد، مزاحمت اور بغاوت اسلامی شریعت اور بین الاقوامی قانون کی روشنی میں (گوجرانوالہ: الشریعہ اکادمی، ۲۰۱۶ء)، ص ۲۱۳-۲۴۲۔

سورۃ التوبۃ کی آیتِ جزیہ نازل ہوئی جس میں مسلمانوں کو حکم دیا گیا کہ ان اہلِ کتاب سے اس وقت تک لڑو جب تک وہ مغلوب ہو کر جزیہ دینے کے لیے تیار نہ ہو جائیں۔ غزوۂ تبوک کی عظیم مہم اس حکم کے بعد، اور اس کے نتیجے میں، ہوئی۔ غزوۂ تبوک سے واپسی کے کچھ عرصے بعد سورۃ التوبہ کی ابتدائی آیات کا نزول ہوا تو مشرکینِ عرب کے خلاف آخری اقدام کیا گیا اور ان کی جانب سے counter-revolution کی پہلی کوشش ناکام بنادی گئی۔"[14]

رسول اللہ ﷺ کے وصال سے کچھ ہی عرصہ قبل سورۃ التوبۃ کے آخری حصے کی آیات نازل ہوئیں جن میں صحابۂ کرام کو اپنے قریب کے کفار سے لڑنے کا حکم دیا گیا۔ اس حکم کی تعمیل میں رسول اللہ ﷺ نے روم کی طرف جیشِ اسامہ روانہ کیا اور ابھی اس لشکر نے مدینہ کے باہر کچھ فاصلے پر پڑاو کیا تھا کہ آپ کا وصال ہوا۔ پھر ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے یہ لشکر روانہ کیا اور وہ سلسلہ چل پڑا جس کے نتیجے میں بلاد الشام پر رومی سلطنت کے تسلط کا خاتمہ کیا گیا۔

فارس کے ساتھ بھی تقریباً اسی نوعیت کا معاملہ ہوا۔ ان جنگوں کے نتیجے میں ایک اہم مسئلہ سیدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے سامنے یہ اٹھا کہ مجوس تو دو خداؤں کے ماننے والے تھے اور اس لحاظ سے مشرکینِ عرب کی طرح تھے لیکن ایک تو رسول اللہ ﷺ نے خود بعض مجوس سے جزیہ وصول کیا تھا اور پھر بعض صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کو رسول اللہ ﷺ کی یہ ہدایت یاد تھی کہ مجوس کے ساتھ اہلِ کتاب جیسا معاملہ کریں، یعنی ان کی سیاسی طاقت ختم ہو جائے اور وہ جزیہ دیں تو ان سے مزید جنگ نہ کریں، البتہ ان کی عورتوں سے نکاح اور ان کا ذبیحہ کھانا ناجائز ہے۔ یہی فیصلہ صحابۂ کرام نے بطور سنت جاری کیا۔

---

[14] ایسی دوسری کوشش رسول اللہ ﷺ کے وصال کے بعد انھوں نے کی جب ارتداد کی آگ بالخصوص ان عرب قبائل میں پھیل گئی جنھوں نے یہ پہلی کوشش کی تھی لیکن اس دوسری کوشش کو صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین نے سیدنا ابو بکر رضی اللہ عنہ کی قیادت میں جنگ لڑ کر ہمیشہ کے لیے ناکام بنادیا۔

سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ کے دور میں مسلمانوں کی حکومت جن علاقوں تک پھیل گئی تھی، ان پر ایک نظر بھی ڈال لیں تو معلوم ہو جائے گا کہ اس وسعت کی وضاحت نہ تو اتمامِ حجت کے نظریے سے ہوتی ہے، نہ ہی دفاع کے عذر سے۔ جب تک یہ فرض نہ کیا جائے کہ اسلام کی دعوت پھیلانا مسلمانوں پر لازم تھا اور اس دعوت کی راہ میں اگر حکومتیں مزاحم تھیں اور مسلمان ان رکاوٹوں کو دور کر سکتے تھے تو ان کا دور کرنا بھی ان پر لازم تھا، تب تک ان جنگوں کی صحیح نوعیت نہیں سمجھی جا سکتی۔

بہت زیادہ معذرت خواہانہ رویہ اپنانے کی ضرورت ہے بھی نہیں۔ معاصر بین الاقوامی قانون کی رو سے بھی بعض 'اقدار' ایسی ہیں، جن کی ترویج لازمی قرار دی گئی ہے اور جو حکومتیں، بلکہ ریاستیں، ان کی ترویج کی راہ میں رکاوٹ ہوں ان حکومتوں، اور ریاستوں، کو ختم کرنا ضروری سمجھا جاتا ہے۔ یہاں میں اسلامی قانون اور معاصر بین الاقوامی قانون میں دفاع کے تصور پر اپنے مقالے کا ایک حاشیہ پیش کرنا چاہوں گا جس سے شاید مدعا کی وضاحت بہتر طریقے سے ہو سکے گی:

> معاصر بین الاقوامی قانونی نظام میں ریاستیں اس بنا پر طاقت کے استعمال کے حق کا اظہار نہیں کرتیں کہ کسی مخصوص مذہب کی تبلیغ کے حق کا انکار کیا گیا ہے۔ تاہم بعض دیگر 'اقدار'، جیسے 'حقوقِ انسانی، آزادی اور جمہوریت'، کو اتنا اہم مانا جاتا ہے کہ ان اقدار کی ترویج کے لیے حکومتوں کا تختہ الٹا جاتا ہے اور ریاستوں پر قبضہ کیا جاتا ہے۔ ہم 'بدمعاش ریاستوں' کا ذکر بھی سنتے ہیں جو 'حقوقِ انسانی کے کارکنوں' کو ہراساں کرتے ہیں، یا اقلیتوں یا خواتین کو 'برابر کے حقوق' دینے سے انکار کرتے ہیں۔ رونالڈ ریگن [م: ۲۰۰۴ء] نے، جو ۱۹۸۰ء سے ۱۹۸۸ء تک امریکا کا صدر رہا، 'حکومت کی تبدیلی' کے عنوان سے دنیا کے مختلف خطوں میں 'جمہوریت کی ترویج' کے لیے حملوں کا ایک سلسلہ شروع کیا تھا۔ اس کے جانشین جارج بش نے، جو ۱۹۸۸ء سے ۱۹۹۲ء تک امریکا کا صدر رہا، 'غیر جمہوری' اور 'مجرم' جنرل نوریگا کے اغوا کے لیے ۱۹۸۹ء میں پاناما پر حملہ کیا۔ اس

نے ۱۹۹۱ء میں کویت کو 'آزادی دلانے کے لیے' عراق پر بھی حملہ کیا۔ اس کے بیٹے جارج واکر بش نے، جو ۲۰۰۰ء سے ۲۰۰۸ء تک امریکا کا صدر رہا، 'دہشت گردی' کے خلاف ایک 'نہ ختم ہونے والی' جنگ، بلکہ 'صلیبی جنگ'، کا اعلان کیا۔ دہشت گردی کے خلاف یہ نام نہاد 'عالمی' جنگ ایسی جنگ سمجھی جاتی ہے جو 'سرحدوں' کو تسلیم نہیں کرتی۔ پوری دنیا کو 'ہم' اور 'ان' میں، اور اقدار کو 'ہماری' اور 'ان کی' اقدار میں تقسیم کیا گیا ہے۔ ان سب مثالوں کو توسیع پسند بڑی طاقتوں کے انفرادی تصورات نہیں کہا جا سکتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اقوام متحدہ کے منشور میں بھی ہمیں 'بین الاقوامی امن کو خطرہ' کی ترکیب ملتی ہے جو ان اسباب میں ایک سبب ہے جس کی بنا پر سلامتی کونسل کو اختیار ملتا ہے کہ کسی ریاست کے خلاف طاقت کے استعمال کی اجازت دے۔ آج بنیادی تصور کی تبدیلی کی وجہ سے 'بین الاقوامی امن کو خطرہ' جنگ چھیڑنے کے لیے ایک صحیح جواز نظر آتا ہے۔ بالکل اسی طرح کہا جا سکتا ہے کہ جو ریاست اسلام کی تبلیغ (اس کی جگہ یہ الفاظ رکھیں: جمہوریت کی ترویج یا بین الاقوامی امن کے تحفظ) کی راہ میں رکاوٹیں ڈالے اس کے خلاف جنگ چھیڑنا جائز ہے۔[15]

'شہادت علی الناس' پر چند سوالات

اگر غامدی صاحب کے متبعین یہ سمجھتے ہیں کہ میں نے غامدی صاحب کا موقف سمجھنے میں غلطی کی ہے تو ازراہِ کرام درج ذیل سوالات کے جواب مرحمت کیجیے تاکہ مجھ پر میری غلطی واضح ہو:

۱۔ کیا غامدی صاحب 'منصبِ امامت' اور 'منصبِ شہادت' میں کوئی فرق کرتے ہیں یا ان کے نزدیک یہ ایک ہی حقیقت کے دو نام ہیں؟

[15] Muhammad Mushtaq Ahmad, "The Scope of Defense in Islamic and Modern International Law: A Comparative Study," *Islamic Studies*, vol. 49, issue 2 (2010), 155-194, at 174.

۲۔ کیا غامدی صاحب کے نزدیک رسول اللہ ﷺ کی رسالت کے انکار کے بعد بنی اسرائیل اور اہلِ کتاب – یہود و نصاریٰ – کو منصبِ امامت، اور اسی طرح منصبِ شہادت، سے معزول کیا گیا، یا وہ اب بھی اس منصب پر، یا – اگر یہ دو مناصب ہیں – دونوں مناصب پر یا ان میں سے کسی ایک پر فائز ہیں؟

۳۔ غامدی صاحب کے نزدیک شہادت علی الناس اور اتمامِ حجت کا آپس میں کیا تعلق ہے؟ کیا جس طرح وہ رسول کے بارے میں قرار دیتے ہیں کہ وہ اپنی قوم پر اتمامِ حجت کرکے حق کی شہادت قائم کرتے ہیں، اسی طرح کیا ان کے نزدیک رسول کے متبعین بھی شہادتِ حق کے ذریعے اتمامِ حجت کرتے ہیں؟

۴۔ غامدی صاحب کے نزدیک منصبِ شہادت علی الناس، منصبِ امامت اور جہاد کا آپس میں کیا تعلق ہے؟ جس طرح رسول کی جانب سے ان کی قوم پر اتمامِ حجت کے بعد منکرین و مکذبین پر غامدی صاحب کے نزدیک استیصال یا صغار کا عذاب آتا ہے، کیا اسی طرح کا استیصال یا صغار کا عذاب غامدی صاحب کے نزدیک ان لوگوں پر بھی آتا ہے جن کے خلاف رسول کے بعد منصبِ امامت یا منصبِ شہادت پر فائز قوم کی جانب سے کا فریضہ ادا کیا جاتا ہے اور اس کے بعد وہ لوگ انکار اور تکذیب پر اڑے رہیں؟

جب تک ان سوالات کا دوٹوک جواب سامنے نہیں آتا، بحث آگے نہیں بڑھ سکتی۔

اٹھارھواں باب

بین الاقوامی قانون کے متعلق لاعلمی

غامدی صاحب بین الاقوامی امور پر رائے دینے میں بھی بہت دلچسپی رکھتے ہیں لیکن ان کی گفتگو اور تحریر دونوں سے معلوم ہوتا ہے کہ انھیں بین الاقوامی قانون کے متعلق بنیادی معلومات بھی میسر نہیں ہیں اور اس وجہ سے بعض اوقات وہ پوری قطعیت کے ساتھ جو بات ایک مسلمہ حقیقت کے طور پر پیش کرتے ہیں،

اس تعریف سے معلوم ہوا کہ غامدی صاحب دہشت گردی کو جنگ اور قتال کے تناظر اور سیاق میں ہی دیکھ رہے ہیں کیونکہ مقاتلین و غیر مقاتلین کی اصطلاحات قانونِ جنگ کے تحت ہی استعمال ہوتی ہیں۔ یہ اس تعریف کی بنیادی کمزوری ہے کیونکہ دہشت گردی کا ارتکاب حالتِ جنگ کے علاوہ حالتِ امن میں بھی کیا جاتا ہے اور اسی وجہ سے یہ صرف قانونِ جنگ کا ہی نہیں، بلکہ عام فوجداری قانون کا بھی مسئلہ ہے۔

غامدی صاحب نے مزید یہ قرار دیا کہ بعض اوقات دہشت گردی کا ارتکاب مقاتلین کے خلاف بھی کیا جاسکتا ہے۔ اس کی وضاحت انھوں نے ان الفاظ میں کی:

> اگر مسلح افواج بھی بر سر جنگ نہیں ہیں تو ان پر بھی غیر علانیہ حملہ دہشت گردی قرار پائے گا۔[1]

گویا غامدی صاحب کے نزدیک دہشت گردی 'غیر علانیہ تعدی' کو کہا جاتا ہے، خواہ اس کا ارتکاب غیر مقاتلین کے خلاف کیا جائے، یا ان مقاتلین کے خلاف جو بر سر جنگ نہ ہوں۔ ان کی

---

[1] ایضاً، ص ۵۹۔

اس تعریف پر راقم الحروف نے تنقید کی کہ یہ جامع نہیں ہے کیونکہ اگر غیر مقاتلین کے خلاف غیر علانیہ تعدی دہشت گردی ہے تو پھر ان کے خلاف علانیہ تعدی تو بدرجہ اولیٰ دہشت گردی کہلائے گی۔ اسی طرح مقاتلین کے خلاف علانیہ حملہ بھی بعض اوقات دہشت گردی کہلا سکتا ہے۔اس کے جواب میں غامدی صاحب کے شاگرد رشید جناب منظور الحسن صاحب نے جاوید صاحب کی وضع کردہ تعریف کی وضاحت ان الفاظ میں کی:

لفظ علانیہ میں یہ باتیں لازماً مقدر سمجھی جائیں گی:

ایک یہ کہ مخالفین کو واضح طور پر متنبہ کیا جائے کہ اگر بات نہ مانی گئی تو ان کے خلاف کارروائی ہو گی۔

دوسرے یہ کہ "اگر وہ مقاتلین ہیں تو انھیں ہتھیار ڈالنے اور اگر غیر مقاتلین ہیں تو انھیں مطیع ہو کر یا راہ فرار اختیار کر کے جان، مال اور آبرو بچانے کا پورا موقع دیا جائے۔[۲]

راقم الحروف کی رائے یہ تھی کہ اس توضیح کے بعد بھی غامدی صاحب کی وضع کردہ تعریف ناقص رہتی ہے۔ مثال کے طور پر اگر کسی گروہ نے بیچ بازار میں بر سر عام اعلان کر کے کہا کہ لوگ اگر دوکان بند کر کے گھروں میں نہیں جائیں گے تو وہ ان پر فائرنگ کر دیں گے۔ اور پھر وہ ہوائی فائرنگ کر دیتے ہیں جس سے کوئی زخمی یا ہلاک نہیں ہوا، تو کیا یہ دہشت گردی نہیں ہو گی؟ یا اگر انھوں نے ہوائی فائرنگ بھی نہیں کی، لیکن صرف اسلحہ کی نمائش کی اور فائرنگ کی دھمکی دی تو کیا اسے دہشت گردی نہیں کہا جائے گا؟ اسی طرح اگر کہیں مقاتلین کے خلاف کارروائی ہو رہی ہے اور علانیہ ہو رہی ہے اور غیر مقاتلین ان سے کوسوں دور محفوظ مقامات جیسے ہسپتال، ریڈ کراس کے دفاتر، خوراک کے گودام، سکول کی عمارت وغیرہ میں مقیم ہیں، مگر عین ہسپتالوں اور سکولوں وغیرہ شہری آبادی پر بمباری کی گئی تو کیا یہ دہشت گردی نہیں ہو گی؟ افغانستان پر امریکی حملے کو

---

[۲] منظور الحسن، "دہشت گردی"، ماہنامہ اشراق لاہور، مارچ ۲۰۰۲ء، ص ۵۲۔

دہشت گردی کی تعریف سے خارج کرنے کے لیے غامدی صاحب نے یہ دلیل دی تھی:

"اس میں عام شہریوں کو دانستہ ہدف تو نہیں بنایا جارہا۔ باقی یہ معاملہ دنیا کی ہر جنگ میں ہوتا ہے یعنی ایسی کسی جنگ کی ضمانت نہیں دی جاسکتی جس میں عام شہریوں کی جان ومال کو کوئی خطرہ لاحق نہ ہو۔ اصل بات یہ ہے کہ انھیں دانستہ ہدف نہ بنایا جائے۔"[۳]

اس سے معلوم ہوا کہ اگر غیر مقاتلین کو دانستہ ہدف بنایا جائے (اور دیگر ضروری عناصر بھی ہوں) تو کارروائی دہشت گردی قرار پائے گی۔ اسی وجہ سے میں نے اپنی تنقید میں کہا تھا کہ غیر مقاتلین کے خلاف طاقت کے استعمال میں اصل اہمیت علانیہ یا غیر علانیہ کی نہیں بلکہ دانستہ یا غیر دانستہ، یا جائز و ناجائز کی ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ کس طرح ثابت کیا جائے گا کہ غیر مقاتلین پر حملہ دانستہ کیا گیا ہے یا غیر دانستہ؟ اور وہ اصلاً ہدف بنائے گئے یا مقاتلین پر حملہ کرتے ہوئے غیر مقاتلین ضمناً (collaterally) غیر ارادی طور پر (unintentionally) نشانہ بن گئے؟ تو یہ کوئی پیچیدہ مسئلہ نہیں ہے۔ حملہ آور کے قول اور فعل دونوں کو مد نظر رکھ کر حالات و قرائن کی گواہی کے مطابق اسی طرح فیصلہ کیا جائے گا جیسا کہ دنیا کے ہر معاملے میں کیا جاتا ہے۔

غامدی صاحب کی وضع کردہ تعریف پر میری تنقید کے جواب میں منظور الحسن صاحب نے کہا تھا کہ اگر آپ کی بات مانی جائے تو دہشت گردی اور عام جرم میں فرق نہیں کیا جاسکے گا۔[۴] اس کے جواب میں راقم نے لکھا تھا کہ عام جرم میں طاقت اور تشدد کا استعمال ضروری نہیں ہے جبکہ دہشت گردی کا لازمی عنصر طاقت کا استعمال یا اس کی دھمکی ہے۔ باقی رہے وہ جرائم جن میں طاقت استعمال کی جاتی ہے یا اس کی دھمکی دی جاتی ہے تو ان میں اور دہشت گردی میں فرق کے لیے راقم نے کہا تھا کہ اگر ایسے جرم کا لازمی نتیجہ عمومی خوف کے احساس کا پیدا ہونا ہو یا یہی اس

---

[۳] افضال ریحان، "جہاد اور دہشت گردی"، ۶۱۔

[۴] منظور الحسن، "دہشت گردی"، ص ۵۱۔

سے مقصود ہو تو یہ دہشت گردی ہو گی ورنہ نہیں۔

اس پر اعتراض کرتے ہوئے منظور صاحب نے لکھا کہ کیا آپ قتل کی دھمکی دینے والے پر قتل کی سزا نافذ کرنے کی اجازت دیں گے؟[5] اس پر میں نے عرض کیا تھا کہ یہ قیاس مع الفارق ہے کیونکہ قتل کا جرم دہشت گردی سے مختلف ہوتا ہے۔ یقیناً قتل کا جرم اور قتل کی دھمکی دو الگ جرائم ہیں، مگر دہشت گردی کی دھمکی بھی دہشت گردی ہی ہوتی ہے کیونکہ دہشت گردی دراصل دوسروں کو خوفزدہ کرکے ان کے حقوق پر تعدی ہوتی ہے، اور یہ 'خوفزدہ کرکے حقوق پر تعدی' طاقت کے استعمال کے ذریعے بھی ہو سکتی ہے اور اس کی دھمکی کے ذریعے بھی۔ البتہ پہلی صورت میں سزا سخت ہو گی اور دوسری صورت میں نسبتاً کم۔ تاہم سزاؤں میں فرق کی وجہ سے جرم کی ماہیت (nature) میں تبدیلی نہیں ہو گی بلکہ صرف درجے (degree) کا ہی فرق ہو گا۔ نہ جانے کیوں اہلِ اشراق نے اس بحث سے پہلو تہی کی راہ اختیار کی اور منظور الحسن صاحب کے جواب میں میرا دوسرا مضمون شائع کرنے سے گریز کیا۔

ظلم و عدوان کے خلاف امریکا کا جہاد یا سپر پاورز کا ایڈونچر؟

۲۰۰۱ء میں غامدی صاحب نے فرمایا تھا کہ افغانستان پر امریکی حملہ دہشت گردی نہیں تھا۔ ارتقا کے منازل طے کرنے کے بعد ۲۰۱۹ء میں انھوں نے اسے ظلم و عدوان کے خلاف جہاد کی مثال قرار دیا![6] چنانچہ ایک ٹی وی چینل کو انٹرویو دیتے ہوئے غامدی صاحب نے فرمایا کہ افغانستان پر انیس ملکوں کے اتحاد نے جب حملہ کیا، تو یہ ظلم و عدوان کے خلاف جنگ تھی جس کی اجازت اقوامِ متحدہ نے دی اور جہاد اسی نوعیت کی جنگ کو کہتے ہیں۔

---

[5] ایضاً، ص ۵۳۔

[6] اس سے دو سال بعد ۲۰۲۱ء میں امریکا کو افغانستان سے بے آبرو ہو کر نکلنا پڑا، تو وہ اسے سپرپاور کا ایڈونچر کہنے لگے ہیں! فاعتبروا یا أولی الأبصار!

غامدی صاحب جہاد کا رشتہ مذہب سے توڑنے کے بھی قائل ہیں اور سر دست ہم یہ نہیں پوچھیں گے کہ کیا اسلامی شریعت کی رو سے جہاد ایک عبادت ہے یا نہیں؟ ہم اس وقت اس موضوع کے مذہبی، عقائدی، اصولی یا فکری مباحث میں بھی جانا نہیں چاہتے، فی الوقت صرف یہ دکھانا مقصود ہے کہ غامدی صاحب بین الاقوامی قانون کے متعلق بنیادی باتوں سے بھی قطعی طور پر لاعلم ہیں اور محض اپنی سادہ لوحی کی بنا پر ایسے مفروضات قائم کیے ہوئے ہیں جن کا حقائق کی دنیا سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

پہلے تو اقوامِ متحدہ کے منشور کے تحت جنگ کے جواز کے متعلق بنیادی باتیں نوٹ کر لیں:

اقوامِ متحدہ کے منشور کی دفعہ ۲ ذیلی دفعہ ۴ کے تحت طاقت کے استعمال یا اس کی دھمکی پر پابندی عائد کی گئی ہے۔ کیا یہ پابندی جامع ہے اور طاقت کے استعمال یا اس کی دھمکی کی ہر صورت کو ناجائز کر دیتی ہے، سوائے ان صورتوں کے جن کی صریح اجازت منشور نے بابِ ہفتم میں دی ہے، یا یہ پابندی صرف چند مخصوص صورتوں میں طاقت کے استعمال یا اس کی دھمکی پر ہے اور منشور میں مذکور صورتوں کے علاوہ بھی طاقت کے استعمال یا اس کی دھمکی کی جائز صورتیں ہو سکتی ہیں؟ اس سوال کے جواب میں بین الاقوامی قانون کے ماہرین کے دو مذاہب پائے جاتے ہیں۔ آپ انھیں دو فرقے بھی کہہ سکتے ہیں کیونکہ آپ تو بڑے شوق سے حنفی و شافعی اختلاف کو بھی فرقہ وارانہ اختلاف قرار دیتے ہیں!

اس متنازعہ (یا فرقہ وارانہ) مسئلے کو یہیں چھوڑ دیجیے اور اس سوال پر آئیے کہ اقوامِ متحدہ کے منشور میں صراحتاً کن صورتوں میں طاقت کے استعمال یا اس کی دھمکی کو جائز قرار دیا گیا ہے؟ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ منشور نے دو صورتوں میں طاقت کے استعمال یا اس کی دھمکی کی صراحتاً اجازت دی ہے اور یہ دو صورتیں ایسی ہیں جن کے جواز پر بین الاقوامی قانون کے ماہرین میں اختلاف نہیں ہے۔

ایک یہ کہ کسی ریاست کے خلاف 'مسلح حملہ' (armed attack) ہو، تو اسے دفاع میں طاقت کے استعمال کا حق حاصل ہے؛[7]

دوسری یہ کہ کسی ریاست نے دوسری ریاست کے خلاف جارحیت کے عمل (act of aggression) کا ارتکاب کیا، یا امن کی خلاف ورزی (breach of the peace) کی، یا اس سے امن کو خطرہ (threat to the peace) ہے،[8] تو ان تین حالات میں اقوامِ متحدہ کی سلامتی کونسل اس ریاست کے خلاف طاقت کا استعمال کر سکتی ہے تاکہ (پہلی دو صورتوں میں) بین الاقوامی امن واپس بحال کیا جائے یا (تیسری صورت میں) بین الاقوامی امن کو برقرار رکھا جاسکے۔[9]

واضح رہے کہ بین الاقوامی امن کو برقرار رکھنا یا اس کو بحال کرنا (to maintain and restore international peace) اقوامِ متحدہ کی سلامتی کونسل کا اختیار ہے اور اس سلسلے میں وہ جو بھی فیصلہ بابِ ہفتم کے تحت کرے اس پر عمل درامد یقینی بنانا تمام ریاستوں کی ذمہ داری ہے۔[10]

اب دیکھنے کی پہلی بات یہ ہے کہ اقوامِ متحدہ کے منشور میں صراحتاً دو جنگوں کی اجازت ہے: دفاعی جنگ جو ہر ریاست انفرادی طور پر بھی کر سکتی ہے اور کئی ریاستیں مل کر اجتماعی دفاع بھی کر سکتی ہیں، اور بین الاقوامی امن کی بحالی یا اسے برقرار رکھنے کے لیے اقوامِ متحدہ کی سلامتی کونسل کی جانب سے جنگ۔ جن صورتوں کا صراحتاً منشور میں ذکر نہیں ہے، لیکن ان کے جواز

---

[7] اقوامِ متحدہ کا منشور، دفعہ ۵۱۔

[8] ایضاً، دفعہ ۳۹۔

[9] ایضاً، دفعہ ۴۲۔

[10] ایضاً، دفعہ ۲۵ و دفعہ ۴۳۔

کے لیے منشور سے قبل اور بعد کے بین الاقوامی قانون کے علاوہ خود منشور کی بعض دفعات، الفاظ، تراکیب اور بین الاقوامی عرف و تعامل سے استدلال کیا جاتا ہے، وہ ان کے علاوہ ہیں۔ پھر غامدی صاحب کیسے اتنا بڑا دعوی کر سکتے ہیں کہ اقوامِ متحدہ کے منشور کے تحت جنگ کی ایک ہی جائز صورت ہے اور وہ ظلم و عدوان کے خلاف جنگ ہے؟

دوسرا سوال اس سے زیادہ اہم ہے کہ سلامتی کونسل کی جانب سے جنگ کو غامدی صاحب ظلم و عدوان کے خلاف جنگ کیسے قرار دیتے ہیں؟ کیا خود سلامتی کونسل نے یہ دعوی کیا ہے کہ وہ ظلم و عدوان کے خلاف جنگ کر رہی ہے؟ قبل اس کے کہ غامدی صاحب کے متاثرین بین الاقوامی امن کی بحالی یا اسے برقرار رکھنے کی جنگ کو ظلم و عدوان کے خلاف جنگ کے مترادف قرار دیں، انھیں یاد دلانا ضروری ہے کہ سلامتی کونسل سیاسی ادارہ ہے اور بین الاقوامی قانون کے ماہرین اس پر متفق ہیں کہ سلامتی کونسل قانون اور حق و انصاف کے تقاضے پورے کرنے کے لیے نہیں، بلکہ سیاسی مفادات کی بنیاد پر فیصلے کرتی ہے اور اسی وجہ سے سلامتی کونسل کے فیصلوں کو بین الاقوامی قانون کے مآخذ میں شمار نہیں کیا جاسکتا۔

اس بات کی مزید وضاحت کے لیے اس نکتے پر بھی غور کیجیے کہ سلامتی کونسل میں پانچ ارکان کو یہ حق کیوں دیا گیا کہ ان میں سے کوئی ایک بھی 'نہ' کہہ دے تو سلامتی کونسل کوئی کارروائی نہیں کر سکے گی (جسے عرفِ عام میں ویٹو کہا جاتا ہے)؟ بین الاقوامی قانون کی ابتدائی نصابی کتب میں بھی اس کی وضاحت یوں کی جاتی ہے کہ چونکہ مجلسِ اقوام کے میثاق ۱۹۱۹ء میں بڑی طاقتوں کے لیے ایسا کوئی اختیار نہیں مانا گیا تھا، اس لیے بڑی طاقتوں کی مرضی کے خلاف فیصلوں کا امکان تھا۔ پھر جب بعض ایسے فیصلے سامنے بھی آئے تو بڑی طاقتوں نے مجلسِ اقوام سے باہر ہی اپنے فیصلے کرنے شروع کیے، بلکہ مجلسِ اقوام کے فیصلوں کے خلاف فیصلے کرنے لگے اور یوں نہ صرف مجلسِ اقوام عضو معطل کی حیثیت اختیار کر گئی بلکہ بین الاقوامی امن بھی برقرار

نہیں رہ سکا اور جلد ہی (بیس سال کے اندر ہی) دوسری بڑی جنگ شروع ہو گئی۔ اس تجربے کی بنیاد پر دوسری بڑی جنگ جیتنے والی طاقتوں نے سمجھ لیا کہ جنگ کے بعد جو نیا عالمی نظام تشکیل دیا جائے گا اس میں اس طرح کی جنگ سے بچنے کے لیے ضروری ہے کہ نئی تنظیم میں ان بڑی طاقتوں کو "نہ" کہنے کا حق دیا جائے اور ان میں ایک بھی اگر "نہ" کہہ دے تو وہ تنظیم پھر اس معاملے میں آگے نہ بڑھ سکے۔

اس سارے فلسفے کا خلاصہ ایک جملے میں یہ ہے کہ سلامتی کونسل کا یہ اختیار امن کے لیے ہے نہ کہ عدل کے لیے! چنانچہ اگر کہیں ظلم کے پہاڑ بھی توڑے جا رہے ہوں اور انسانیت تباہی کے دہانے پر بھی پہنچ گئی ہو، تب بھی سلامتی کونسل اس وقت تک کوئی کارروائی نہیں کر سکتی، جب تک ان پانچ طاقتوں کے مفادات کے تحفظ کے لیے وہاں کارروائی ضروری نہ ہو گئی ہو۔ اس کی مثالیں دیکھنی ہوں تو صرف فلسطین و کشمیر ہی طرف نہ دیکھیے، روانڈا میں دیکھ لیجیے کہ کیسے نوے کی دہائی کی ابتدا میں وہاں دو قبائل کی جنگ میں تقریباً دس لاکھ انسان مارے گئے اور تقریباً پانچ لاکھ عورتوں کی عصمت دری کی گئی، لیکن سلامتی کونسل تب تک کارروائی نہیں کر سکی جب تک بڑی طاقتوں کو وہاں سے لوٹ کے مال میں وافر حصے کا یقین نہیں دلایا جا سکا۔

اب اس سوال کی طرف آیئے کہ کیا نائن الیون کے واقعے کے بعد اقوامِ متحدہ کی سلامتی کونسل نے امریکا اور اس کے اتحادیوں کو افغانستان پر حملے کی اجازت دی تھی؟ بین الاقوامی قانون کے طلبہ جانتے ہیں کہ اس سوال کا جواب قطعی طور پر نفی میں ہے۔ نائن الیون سے قبل اور اس کے بعد سلامتی کونسل نے القاعدہ یا طالبان کے متعلق جو بھی قرارداد منظور کی ہے، کسی ایک قرارداد میں بھی اس نے امریکا کو افغانستان پر حملے کی اجازت نہیں دی۔ بلکہ اس سے آگے بڑھ کر یہ بھی نوٹ کر لیں کہ امریکا نے بھی افغانستان پر حملے کے لیے سلامتی کونسل سے اجازت طلب نہیں کی کیونکہ وہ حقِ دفاع کا دعوی کر رہا تھا اور حقِ دفاع میں جنگ کے لیے سلامتی کونسل

کی اجازت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ کیا نائن الیون کے بعد حقِ دفاع کے تحت امریکا کو افغانستان پر حملے کی اجازت تھی یا نہیں؟ یہ ایک الگ مستقل موضوع ہے اور اس سوال کا جواب سادہ الفاظ میں یہ ہے کہ نہیں۔

نائن الیون کا واقعہ منشور کی دفعہ ۵۱ کے مفہوم میں امریکا پر حملہ نہیں تھا؛ اگر اسے حملہ مان بھی لیا جائے تو حملہ روکنے کے لیے دفاع کیا جاسکتا ہے، حملے کے بعد جو کچھ کیا جائے اسے قانوناً انتقام (reprisal) کہا جاتا ہے، نہ کہ دفاع؛ پھر یہ کہ امریکا پر حملہ افغانستان نے نہیں کیا تھا، بلکہ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا تھا کہ جس تنظیم کے ارکان نے امریکا پر حملہ کیا اس کے لوگ افغانستان میں چھپے ہوئے تھے۔ کیا ان افراد، یا اس تنظیم، کی کارروائی کے لیے افغانستان کو ذمہ دار ٹھہرایا جاسکتا تھا؟ بین الاقوامی قانون کی رو سے یہ ایک الگ مستقل سوال ہے۔ خود امریکا نے نکاراگوا میں حکومت گرانے کے لیے باغیوں کی تربیت کا اعتراف کیا تھا؛ یہ بھی مان لیا تھا کہ انھیں اسلحہ امریکا ہی دیتا رہا ہے؛ لیکن اس کے ساتھ اس کا دعوی تھا کہ جب ایک دفعہ وہ سرحد پار کر کے نکاراگوا میں کارروائی کے لیے چلے جاتے تو پھر ان پر امریکا کا کنٹرول نہیں ہوتا تھا۔ اس بنا پر اس نے ان باغیوں کی کارروائی کی ذمہ داری قبول کرنے سے انکار کیا اور اہم بات یہ ہے اقوامِ متحدہ کے عدالتی شعبے، بین الاقوامی عدالتِ انصاف نے، جس کا کام ہی بین الاقوامی قانون کے اصولوں کی روشنی میں فیصلہ کرنا ہے، یہ قرار دیا کہ امریکا کو ان باغیوں کی کارروائیوں کے لیے ذمہ دار نہیں ٹھہرایا جاسکتا۔[1]

یہ ساری باتیں ایک طرف۔ افغانستان پر حملہ بین الاقوامی قانون کی رو سے امریکا کی جانب سے دفاعی جنگ تھی یا نہیں، اس سے قطع نظر اس وقت موضوع یہ ہے کہ امریکا نے سلامتی کونسل سے اس حملے کی اجازت طلب نہیں کی، نہ ہی سلامتی کونسل نے اسے اس کی اجازت دی۔

---

[1] دیکھیے مقدمہ: نکاراگوا بہ نام ریاستہاے متحدہ امریکا میں بین الاقوامی عدالتِ انصاف کا فیصلہ۔

اس لیے غامدی صاحب کا اس حملے کو اقوامِ متحدہ کی جانب سے ظلم و عدوان کے خلاف جنگ قرار دینا بین الاقوامی قانون اور بین الاقوامی امور سے لاعلمی اور سادہ لوحی کی انتہا ہے۔

واضح رہے کہ ایسا صرف افغانستان ہی کے معاملے میں نہیں ہوا، بلکہ سلامتی کونسل نے عراق پر بھی ۲۰۰۳ء میں امریکی حملے کی اجازت نہیں دی تھی۔ اس وقت سلامتی کونسل نے عراق کو یہ تنبیہ تو کی تھی کہ اگر اس نے ایٹمی پروگرام کے معائنہ کاروں کے ساتھ تعاون نہیں کیا تو اسے سنگین نتائج بھگتنے ہوں گے، لیکن روس، فرانس اور چین کی رائے یہ تھی کہ ان الفاظ کا مطلب یہ نہیں تھا کہ ہم نے جنگ کی اجازت دے دی ہے۔ ۱۹۹۰ء کی دہائی سے مسلسل تعامل کے نتیجے میں بین الاقوامی قانون کے ماہرین اس امر پر متفق ہیں کہ جب تک سلامتی کونسل کی قرارداد میں یہ الفاظ نہ ہوں کہ "تمام ضروری ذرائع استعمال کیے جاسکتے ہیں" (to use all necessary measures)، تب تک جنگ کی اجازت نہیں ہوگی، اور عراق کے متعلق کسی قرارداد میں ایسے الفاظ نہیں تھے۔ ٹونی بلیئر نے جارج بش کو یقین دلایا کہ وہ یہ الفاظ شامل کرنے کے لیے قرارداد لے آئے تو روس، فرانس اور چین کو ویٹو کے استعمال سے روکنے کے لیے قائل کرلیا جائے گا لیکن جب ایسی قرارداد آئی تو روس اور فرانس دونوں نے اسے ویٹو کرنے کا عندیہ ظاہر کیا، جس کی وجہ سے اس قرارداد پر کبھی ووٹنگ نہیں ہوسکی اور امریکا اور برطانیہ نے سلامتی کونسل کی اجازت کے بغیر ہی عراق پر حملہ کیا۔

چنانچہ اگر ایک لمحے کے لیے لاعلمی اور سادہ لوحی پر مبنی غامدی صاحب کے اس موقف کو مان بھی لیا جائے کہ اقوامِ متحدہ ظلم و عدوان کے خلاف جہاد کرتی ہے تو کم از کم ۲۰۰۱ء میں افغانستان پر، اور یا ۲۰۰۳ء میں عراق پر، حملے کو ظلم و عدوان کے خلاف جہاد نہیں قرار دیا جاسکتا کیونکہ یہ حملے سلامتی کونسل کی اجازت کے بغیر ہوئے تھے۔

انیسواں باب

مسئلۂ فلسطین کے متعلق غلط فہمیاں

شیخ جراح میں یہودی آبادکاری کے تناظر میں نئی اسرائیلی جارحیت پر مئی ۲۰۲۱ء میں غامدی صاحب نے اپنا موقف وڈیو ریکارڈنگ کی صورت میں نشر کیا۔ یہ موقف، حسبِ سابق، بہت سی غلط فہمیوں پر مبنی ہے۔ میرا ان کے لیے بالکل سنجیدہ مشورہ ہے کہ قانون، بالخصوص بین الاقوامی قانون، سے استدلال سے قبل انھیں کافی مطالعے کی ضرورت ہے۔

کیا فلسطین کی تقسیم قانون کا فیصلہ تھا؟

مثال کے طور پر وہ یہ موقف اختیار کرتے ہیں کہ اقوامِ متحدہ نے جب ۱۹۴۷ء میں [1] فلسطین کی تقسیم کا فیصلہ کیا تو فلسطینیوں کو یہ فیصلہ مان لینا چاہیے کیونکہ یہ عالمی برادری کا فیصلہ ہے اور یہ قانون کا فیصلہ ہے۔

یہ بہ ظاہر سادہ موقف کتنی غلط فہمیوں کا مجموعہ ہے؟ چند ایک غلط فہمیاں تو یہیں پر نوٹ کیجیے:

یہ منصوبہ 'تنظیمِ اقوامِ متحدہ' کا 'فیصلہ' نہیں تھا، نہ ہی 'عالمی برادری' کا، بلکہ یہ تنظیمِ اقوامِ متحدہ کے ایک عضو، جنرل اسمبلی، کی قرارداد تھی اور بین الاقوامی قانون کے مبتدی طلبہ بھی جانتے ہیں کہ جنرل اسمبلی کی قرارداد کی حیثیت محض ایک سفارش کی ہوتی ہے جس پر عمل درآمد قانوناً لازم نہیں ہوتا۔ اگر یہ اقوامِ متحدہ کی سلامتی کونسل کا فیصلہ ہوتا، تو وہ فیصلہ قانوناً نافذ ہوتا، لیکن اس کے ساتھ بھی یہ بات ماننی پڑتی کہ سلامتی کونسل کا ہر فیصلہ قانون کے مطابق نہیں

---

[1] یاد رہے کہ وہ بار بار اسے ۱۹۴۸ء کہتے ہیں، حالانکہ یہ منصوبہ نومبر ۱۹۴۷ء کا ہے۔

انیسواں باب

مسئلۂ فلسطین کے متعلق غلط فہمیاں

شیخ جراح میں یہودی آبادکاری کے تناظر میں نئی اسرائیلی جارحیت پر مئی ۲۰۲۱ء میں غامدی صاحب نے اپنا موقف وڈیو ریکارڈنگ کی صورت میں نشر کیا۔ یہ موقف، حسبِ سابق، بہت سی غلط فہمیوں پر مبنی ہے۔ میرا ان کے لیے بالکل سنجیدہ مشورہ ہے کہ قانون، بالخصوص بین الاقوامی قانون، سے استدلال سے قبل انھیں کافی مطالعے کی ضرورت ہے۔

کیا فلسطین کی تقسیم قانون کا فیصلہ تھا؟

مثال کے طور پر وہ یہ موقف اختیار کرتے ہیں کہ اقوامِ متحدہ نے جب ۱۹۴۷ء میں[1] فلسطین کی تقسیم کا فیصلہ کیا تو فلسطینیوں کو یہ فیصلہ مان لینا چاہیے کیونکہ یہ عالمی برادری کا فیصلہ ہے اور یہ قانون کا فیصلہ ہے۔

یہ بہ ظاہر سادہ موقف کتنی غلط فہمیوں کا مجموعہ ہے؟ چند ایک غلط فہمیاں تو یہیں پر نوٹ کیجیے:

یہ منصوبہ 'تنظیمِ اقوامِ متحدہ' کا 'فیصلہ' نہیں تھا، نہ ہی 'عالمی برادری' کا، بلکہ یہ تنظیمِ اقوامِ متحدہ کے ایک عضو، جنرل اسمبلی، کی قرارداد تھی اور بین الاقوامی قانون کے مبتدی طلبہ بھی جانتے ہیں کہ جنرل اسمبلی کی قرارداد کی حیثیت محض ایک سفارش کی ہوتی ہے جس پر عمل درآمد قانوناً لازم نہیں ہوتا۔ اگر یہ اقوامِ متحدہ کی سلامتی کونسل کا فیصلہ ہوتا، تو وہ فیصلہ قانوناً نافذ ہوتا، لیکن اس کے ساتھ بھی یہ بات ماننی پڑتی کہ سلامتی کونسل کا ہر فیصلہ قانون کے مطابق نہیں

[1] یاد رہے کہ وہ بار بار اسے ۱۹۴۸ء کہتے ہیں، حالانکہ یہ منصوبہ نومبر ۱۹۴۷ء کا ہے۔

ہوتا۔ جنرل اسمبلی کی قرارداد ہو یا سلامتی کونسل کا فیصلہ، یہ سیاسی اقدامات ہوتے ہیں، نہ کہ قانون کا فیصلہ۔ سیاسی فیصلے اور عدالتی فیصلے میں فرق یہ ہوتا ہے کہ سیاسی فیصلہ سیاسی مفادات کی بنا پر کیا جاتا ہے جبکہ قانونی فیصلہ قانون کی روشنی میں کیا جاتا ہے۔ یہ فیصلہ کرنا، کہ بین الاقوامی قانون کی رو سے کیا پوزیشن بنتی ہے، اقوامِ متحدہ کے چارٹر کی تصریح کے مطابق بین الاقوامی عدالتِ انصاف کا کام ہے، جو اقوامِ متحدہ کی تنظیم ہی کا ایک اور عضو ہے۔ چنانچہ یہ بات قطعی غلط ہے کہ تقسیم کا یہ منصوبہ قانون کا فیصلہ تھا۔

باقی رہا، اس کا 'عالمی برادری' کا فیصلہ ہونا، تو اس کی حقیقت جاننے کے لیے صرف یہ دیکھیے کہ جب جنرل اسمبلی نے یہ قرارداد منظور کی، تو اس وقت اقوامِ متحدہ کی تنظیم میں کل کتنی ریاستیں تھیں، ان میں کتنوں نے اس قرارداد کے حق میں ووٹ دیا اور ان میں مسلمان یا غیر یورپی ریاستیں کتنی تھیں؟ تاریخ کا ریکارڈ درست رکھنے کے لیے نوٹ کیجیے کہ اس وقت کل ۵۷ ریاستیں تھیں۔ ۳۳ ریاستوں نے اس قرارداد کے حق میں ووٹ دیا جن میں ایک ملک کا تعلق بھی مشرقِ وسطیٰ سے نہیں تھا! پاکستان سمیت ۱۳ ممالک نے اس قرارداد کے خلاف ووٹ دیا اور ان ۱۳ ممالک میں بھارت اور یونان جیسے غیر مسلم ممالک بھی شامل تھے۔ ۱۰ ممالک نے ووٹ ہی نہیں ڈالا اور ۱ ملک غیر حاضر رہا۔ آدھی سے زیادہ دنیا تو ابھی مغربی طاقتوں کے زیر تسلط تھی اور جو ممالک ان کے تسلط سے آزاد ہوگئے ان میں بھی ۲۴ نے ان کا ساتھ نہیں دیا اور آپ اسے عالمی برادری کا فیصلہ کہتے ہیں![۲]

پھر آپ نے اس پر بھی غور نہیں کیا کہ جنرل اسمبلی کو یہ منصوبہ پیش ہی کیوں کرنا پڑا اور تقسیم کس چیز کی ہورہی تھی؟ آپ بھول گئے ہوں، تو یاد دلاؤں کہ مسئلہ یہ تھا کہ برطانیہ نے یہ

---

۲ مکرر عرض ہے کہ جنرل اسمبلی کی قرارداد محض ایک سفارش ہوتی ہے اور اس پر عمل درآمد اس ملک کے لیے بھی لازم نہیں ہوتا جس نے اس قرارداد کے حق میں ووٹ دیا ہو!

علاقہ ۱۹۱۸ء میں قبضے میں لے لیا تھا اور تب سے ۱۹۴۷ء تک یہ اس کے پاس بطورِ 'امانت' (mandate) تھا۔ اس امانت میں اس نے کیسے خیانت کی، اس کا اندازہ صرف اس بات سے لگائیے کہ جب اس نے قبضہ لیا تو اس وقت اس علاقے میں یہودیوں کی آبادی ایک لاکھ سے بھی کم تھی اور جب ۱۹۴۷ء میں برطانیہ یہ علاقہ چھوڑ رہا تھا تو اس وقت یہودیوں کی تعداد ساڑھے چھ لاکھ تک پہنچ گئی تھی! طرفہ تماشا یہ کہ اب زمین ان یہودیوں اور یہاں صدیوں سے آباد مقامی آبادی کے درمیان تقسیم کی جارہی تھی! تو سوال یہ ہے کہ یہ تقسیم کس قانون کے تحت کی جارہی تھی، اگر غامدی صاحب اسے قانون کا فیصلہ سمجھتے ہیں؟ واضح رہے کہ میں اس فیصلے کی غلطی پر بات نہیں کررہا،[۳] بلکہ یہ کہہ رہا ہوں کہ غامدی صاحب کی یہ بات غلط ہے کہ یہ قانون کا فیصلہ تھا۔ یہ بھی واضح رہے کہ غامدی صاحب پچھلے کچھ عرصے سے یہ بات ماننے لگے ہیں کہ ۱۹۲۸ء کے بعد سے بین الاقوامی قانون کی رو سے کسی ملک کو قبضے کے ذریعے مالکانہ حقوق حاصل نہیں ہوتے۔[۴] تو سوال یہ ہے کہ ۱۹۲۸ء کے بعد سے برطانیہ کے زیر تسلط علاقے میں بڑے پیمانے پر یہود کی آبادکاری کی قانونی حیثیت کیا ہے؟

ان سوالوں پر بحث کیے بغیر اور ان کا جواب دیے بغیر ۱۹۴۷ء کے منصوبے کو قانون کا اور عالمی برادری کا فیصلہ کہنا نری سادہ لوحی ہے۔

کیا فلسطینیوں کو یہ فیصلہ مان لینا چاہیے تھا؟

غامدی صاحب کے اس تازہ بیان میں حسبِ معمول مسلمانوں کو موردِ الزام ٹھہرانے کی روایت برقرار رکھی گئی ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ آپ کو یہ فیصلہ مان لینا چاہیے تھا۔ اب کوئی غامدی

[۳] وہ اپنی جگہ ایک مستقل موضوع ہے۔

[۴] اس بات پر اللہ کا شکر ادا کرنا چاہیے کہ میری یہ بات اب کم از کم وہ ماننے اور دہرانے تو لگے ہیں، خواہ حوالہ دیے بغیر ہی کرتے ہوں!

صاحب سے پوچھے کہ یہاں ان کے مخاطب کون ہیں؟ کیا فلسطینی ان کے مخاطب ہیں؟ تو فلسطین نامی ریاست تو ابھی وجود میں آئی ہی نہیں تھی، نہ ہی ان کو جنرل اسمبلی میں نمائندگی دی گئی تھی کہ وہ وہاں اپنے موقف کا اظہار کرتے۔ ان کی حیثیت تو ایسے غلاموں کی تھی جن کی خرید و فروخت کے وقت ان سے ان کی مرضی بھی نہیں پوچھی جاتی کہ انھیں یہ والا آقا پسند ہے یا وہ والا؟ یاد ہو گا کہ جب پہلی جنگِ عظیم کے بعد مجلسِ اقوام (League of Nations) کا قیام عمل میں لایا گیا اور مفتوحہ علاقوں کو 'نظامِ انتداب' (Mandate System) کے تحت مختلف فاتحین میں تقسیم کیا گیا، تو اس وقت مفتوحہ علاقوں کے تین درجے رکھے گئے، مینڈیٹ اے، بی اور سی؛ اور مینڈیٹ اے کے رہنے والوں کو یہ حق دیا گیا کہ وہ اپنے آقا کا انتخاب کر سکتے ہیں، مثلاً کیا وہ فرانس کے تحت رہنا چاہتے ہیں یا برطانیہ کے تحت؟ عثمانی سلطنت کے یہ حصے جو اب شام، لبنان، عراق و فلسطین کہلاتے ہیں، مینڈیٹ اے میں شامل تھے لیکن جب عراق کے امیر فیصل (م: ۱۹۳۳ء)،[۵] اس موضوع پر گزارشات پیش کرنے فرانس گئے، تو فاتحین نے انھیں سننے کی تکلیف بھی گوارا نہیں کی!

تو جناب، کس نے یہ فیصلہ ماننا تھا؟ آپ موردِ الزام ٹھہرانے سے قبل تھوڑی سی توزحمت کر کے معلوم کر لیتے کہ جن کے متعلق آپ یہ فرما رہے ہیں، وہ تو اس وقت بات کرنے کا حق ہی نہیں رکھتے تھے۔ آپ فرماتے ہیں: 'آپ اقوامِ متحدہ کا حصہ ہیں۔' کون؟ فلسطین تو آج بھی اقوامِ متحدہ کا باقاعدہ رکن نہیں ہے۔ یہ بات غامدی صاحب کو سمجھائیے کہ آپ جب آج فلسطینیوں سے یہ مطالبہ کر رہے ہیں، تو وہ بے چارے تو اب بھی اقوامِ متحدہ میں 'غیر رکن مبصر' کی حیثیت

---

۵ وہی امیر فیصل جن کے نام سنوسی کے پیغام کا ذکر اقبال نے اپنے شعر میں کیا ہے:

کیا خوب امیر فیصل کو سنوسی نے پیغام دیا

تو نام و نسب کا حجازی ہے، پر دل کا حجازی بن نہ سکا!

رکھتے ہیں۔[۲]

کیا اسرائیل کو تسلیم کرلینا چاہیے؟

غامدی صاحب اس کلپ میں آگے مزید فرماتے ہیں کہ 'اسرائیل کو مان لینا چاہیے'، لیکن ساتھ ہی وہ یہ بھی قرار دیتے ہیں کہ 'عملی طور پر۔' تو کیا وہ یہ کہہ رہے ہیں کہ ہمیں اسرائیل کو قانونی طور پر تسلیم کیے بغیر صرف عملی طور پر تسلیم کرنا چاہیے؟ اگر یہی ان کا موقف ہے تو کیا وہ یہ نہیں جانتے کہ عملی طور پر تو اسرائیل کا وجود سب نے تسلیم کیا ہوا ہے؟ جھگڑا تو اس کے قانونی طور پر تسلیم کرنے کا ہے۔ کیا واقعی غامدی صاحب کو بین الاقوامی قانون کی اصطلاحات de facto recognition اور de jure recognition میں فرق معلوم نہیں ہے؟ اگر نہیں، تو کوئی بات نہیں ہے۔ ہر شخص کو ہر چیز کا علم ہوتا بھی نہیں ہے، لیکن پھر انھیں ایسے موضوع پر بولنا بھی نہیں چاہیے جس کے بارے میں بنیادی معلومات بھی ان کو میسر نہ ہوں اور جس کے متعلق بنیادی سوالات بھی ان کے لیے ناقابلِ فہم ہوں۔

غامدی صاحب اس کلپ میں یہ تو بتاتے ہیں کہ اسرائیل کو تسلیم کرنا چاہیے، لیکن ایک تو وہ یہ نہیں بتاتے کہ تسلیم کون کرے، یعنی ان کے اس مطالبے کا رخ کس طرف ہے؟ اور دوسرے وہ یہ بھی نہیں بتا رہے کہ وہ کس اسرائیل کے تسلیم کیے جانے کا مطالبہ کر رہے ہیں؟ کیا ان کا مطالبہ صرف اس اسرائیل کی حد تک ہے جو اقوامِ متحدہ کی جنرل اسمبلی نے ایک قرارداد کے ذریعے یہودیوں کو دیا؟ یا اس اسرائیل کو بھی جس نے ۱۹۶۷ء میں بہت سارے علاقے مزید غصب کیے؟ اگرچہ غامدی صاحب (میری بات مان کر) یہ کہتے ہیں کہ ۱۹۲۸ء کے بعد سے بین

---

[۲] یہ تحریر جون ۲۰۲۱ء کی ہے۔ ۳ سال بعد جون ۲۰۲۴ء میں بھی یہی پوزیشن ہے۔ اقوامِ متحدہ کے ۱۹۳ ارکان میں سے ۱۴۴ نے فلسطین کی ریاست کو تسلیم کیا ہے، لیکن اس کے باوجود اسے اب بھی اقوامِ متحدہ کی رکنیت نہیں مل سکی۔

الا قوامی قانون کی رو سے قبضہ ناجائز ہے اور جلد یابدیر قابض طاقت کو مقبوضہ علاقہ چھوڑنا پڑتا ہے اور ساتھ ہی وہ یہ بھی بتاتے ہیں کہ اسرائیل کو اس قانون کی پابندی کرنی چاہیے اور مقبوضہ علاقے چھوڑ دینے چاہئیں لیکن وہ یہ نہیں بتارہے ، یا ان کا دھیان اس طرف نہیں گیا، کہ ان علاقوں میں بیت المقدس بھی شامل ہے جس کے متعلق اسرائیل کا یہ دعوی ہے کہ وہ اس کا دارالحکومت ہو گا اور اسرائیل کا یہ دعوی امریکا نے تسلیم کر کے اپنا سفارت خانہ بھی ادھر منتقل کر دیا ہے۔ وہ یہ بھی نہیں بتاتے کہ اس وقت جاری ظلم کا تازہ ترین مرحلہ تو شروع ہی اس بات پر ہوا کہ اس مقبوضہ علاقے میں اسرائیل نے مزید یہودی بستیاں بسانے کا پروگرام بنایا اور جبراً لوگوں سے جگہیں خالی کرنی چاہیں۔ ان کے سامنے تو یہ سوال بھی نہیں ہے کہ بیت المقدس اور دیگر علاقے تو ۱۹۶۷ء میں اردن نامی ریاست کا حصہ تھے، تو جب اسرائیل ان علاقوں کو خالی کرے گا،[7] تو اس وقت یہ علاقے فلسطین میں ہوں گے یا اردن میں؟ نہ ہی وہ یہ بتاتے ہیں کہ کیا فلسطین سے مراد ۱۹۴۷ء کے منصوبے کے مطابق بننے والی عرب ریاست ہے، یا اوسلو معاہدے کے نتیجے میں 'فلسطینی اتھارٹی' کو ملنے والے دو معمولی ٹکڑے، جنھیں دنیا غزہ اور مغربی کنارہ کہتی ہے اور جن دو ٹکڑوں کے درمیان اسرائیل نامی غاصب اور ظالم وجود حائل ہے؟

انتہائی حیرت کی بات یہ ہے کہ قبضے کو غاصبانہ اور ناجائز ماننے کے بعد بھی غامدی صاحب قابض طاقت کے بجاے مقبوضہ علاقے کے لوگوں کو ملامت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر ۱۹۴۸ء میں اقوامِ متحدہ کا فیصلہ مان لیا جاتا تو "یہ قتل و غارت نہ ہوتی، یہ جنگیں نہ ہوتیں، معاملات یہاں نہ پہنچتے، اب بھی مان لینا چاہیے۔" victim blaming کی اس سے زیادہ واضح مثال شاید ہی کوئی اور ہو!

---

[7] اگر انھوں نے کبھی غامدی صاحب کی گزارش مان ہی لی۔

آخری بات: غامدی صاحب کے اس کلپ میں بیت المقدس کا ذکر ہی غائب ہے۔ کیا وہ بتانا پسند کریں گے کہ بیت المقدس کے متعلق مسلمان ایسا کیا کریں کہ وہ غامدی صاحب کی ملامت سے بچ جائیں؟

حصہ چہارم

دامن کو ذرا دیکھ، ذرا بندِ قبا دیکھ!

بیسواں باب

انتہا پسندی کے مخالفین کی انتہا پسندی

غامدی صاحب کے متعلق ان کے متبعین کا دعویٰ ہے کہ وہ انتہا پسندی کے خلاف ہیں، لیکن اسے کیا کہا جائے کہ خود غامدی صاحب کے متبعین بالعموم غامدی صاحب پر تنقید برداشت نہیں کرتے، نہ ہی ان کی رائے کے خلاف کسی رائے کو درست ماننے کے لیے تیار ہوتے ہیں تا آنکہ خود غامدی صاحب اپنی رائے تبدیل کر لیں، تو پھر ان کے متبعین اسی شدت کے ساتھ اس دوسری رائے کی صحت کے قائل ہو جاتے ہیں۔ اس رویے کے لیے صرف ان متبعین کو ذمہ دار ٹھہرانا درست نہیں ہے۔ ہماری رائے میں اس کی ذمہ داری بڑی حد تک غامدی صاحب کے اسلوب اور ان کے بعض اصولوں پر عائد ہوتی ہے۔ ویسے بھی غامدی صاحب سیدنا مسیح علیہ السلام کی طرف منسوب اس قول کی صداقت کے قائل ہیں کہ درخت اپنے پھل سے پہچانا جاتا ہے!

غامدی صاحب کے اسلوب میں قطعیت، مبالغہ اور سادہ پن کی وجہ سے ان کے متبعین، جنھوں نے عموماً دینی علوم کا تحقیقی مطالعہ نہیں کیا ہوتا، شد و مد سے اس بات کے قائل ہو جائیں کہ حق وہی ہے جو غامدی صاحب نے فرمایا، تو اس میں حیرت کی کیا بات ہے؟ اس رویے کو تقویت غامدی صاحب کے بعض اصولوں سے ملتی ہے، بالخصوص اس اصول سے کہ قرآن سارے کا سارا قطعی الدلالہ ہے۔ غامدی صاحب کے متبعین غامدی صاحب ہی کی طرح پوری قطعیت کے ساتھ یہ بات کہتے ہیں کہ قرآن کی قطعی دلالت سے وہی کچھ ثابت ہوتا ہے جو غامدی صاحب کہتے ہیں، اور اس وجہ سے اس کے خلاف ہر رائے اور دلیل خلافِ قرآن ہے۔

اس کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ غامدی صاحب کے متبعین یک رخے پن کا شکار ہو کر ایک انتہا پسند گروہ کی صورت اختیار کر گئے ہیں اور سوشل میڈیا پر بارہا دیکھنے میں آیا کہ غامدی صاحب پر تنقید

کریں، تو ان کے متبعین جتھے کی صورت میں حملہ آور ہوتے ہیں، اور طنز و استہزا کا وہی اسلوب اختیار کر لیتے ہیں جو غامدی صاحب کی ان تحریرات کا خاصہ ہے جو انھوں نے روایتی مذہبی فکر پر تنقید میں لکھی ہیں اور برہان کے عنوان سے اب بھی شائع ہوتی ہیں۔ اسی لیے میں نے کئی مواقع پر یہ بات لکھی کہ 'داعیانہ اسلوب' اور 'اخلاق' کے علمبرداروں کو ذرا کھرچیں، تو فوراً ہی برہان کی سطح تک گر جاتے ہیں۔

برہان سے طنز و استہزا، بلکہ 'تجہیل و تحمیق'، کی کچھ مثالیں آگے پیش کی جا رہی ہیں۔ یہاں تکفیر اور انتہا پسندی کے متعلق غامدی صاحب کے موقف اور ان کے متبعین کے رویے کے متعلق چند نکات پیشِ خدمت ہیں۔

غامدی صاحب کے حلقۂ فکر کے ساتھ تکفیر کے موضوع پر جناب طارق محمود ہاشمی صاحب کی بحث ہوئی اور افسوسناک بات یہ تھی کہ غامدی صاحب کے منتسبین میں ایک سنجیدہ بزرگ بھی ہاشمی صاحب کی بات کا جواب دینے، یا اس کی غلطی واضح کرنے، کے بجائے ان کا مضحکہ اڑا رہے تھے۔ تکفیر اور تقلید کے بزعم خویش مخالفین کا یہ انتہا پسندانہ اور جامد رویہ کہاں سے آیا؟ اس کا جواب میرے نزدیک یہ ہے کہ یہ غامدی صاحب کے اسلوب کے عناصرِ ثلاثہ –قطعیت، مبالغہ اور سادہ پن– کا لازمی نتیجہ ہے۔

اس مباحثے کے بعد یہ سوال بھی پیدا ہوا کہ اگر ہم کسی کو اس بنا پر کافر نہیں کہہ سکتے کہ دل کا حال تو خدا ہی جانتا ہے، تو پھر ہم کسی کو مسلمان کیسے مان سکتے ہیں جبکہ اس کے دل کا حال بھی خدا ہی جانتا ہے؟

یہیں سے تیسری بات سامنے آجاتی ہے۔ اصل میں غامدی صاحب چاہتے یہ ہیں کہ کسی کا مسلمان ہونا یا نہ ہونا ایک 'پرائیویٹ' معاملہ سمجھا جائے؛ کسی کو اس میں عمل دخل کی ضرورت نہ ہو؛ جو خود کو مسلمان کہتا ہے، وہ مسلمان ہے، اور جو خود کو مسلمان نہیں کہتا، وہ مسلمان نہیں ہے۔

اس پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جو خود کو کافر کہے، اسے کیا کہیں گے؟ کیا پتہ وہ بھی اوپری دل سے، صرف زبان سے، یا محض ردِ عمل میں، بغیر سمجھے، یا بغیر غور کیے، یا 'بغیر اتمام حجت' کے، ہی کہہ رہا ہو اور دل میں کافر نہ ہو؟ تو بس اس 'چکر' میں پڑنا ہی نہیں چاہیے۔

چوتھا سوال یہ ہے کہ کیا کسی کا مسلمان ہونا، یا نہ ہونا، صرف اس شخص کا اور اس کے خدا کا معاملہ ہے یا اس کے کچھ اثرات دوسرے انسانوں پر بھی مرتب ہوتے ہیں؟ غامدی صاحب کا حلقہ یہاں بالعموم دو باتیں کرتا ہے:

- ایک یہ کہ کسی کو کافر کہہ کر آپ اسے دراصل جہنم کا پروانہ دے رہے ہیں اور یوں خدا کی پوزیشن پر قبضہ کرنا چاہتے ہیں (Playing God)۔
- دوسری یہ کہ جب آپ کسی کو محض غیر مسلم نہیں، کافر قرار دیتے ہیں، تو گویا اسے واجب القتل قرار دیتے ہیں!

پہلی بات کے جواب میں عرض ہے کہ جہنم میں یا جنت میں جانے کی بات تو آخرت میں ہو گی، ہمیں اصل فکر اس کے دنیوی نتائج کی ہے۔ مثلاً یہ کہ کیا اس کے ساتھ نکاح جائز ہے؟ کیا وہ مسلمان کا وارث، یا مسلمان اس کا وارث، ہو سکتا ہے؟ کیا وہ مسلمان کا ولی ہو سکتا ہے؟ وغیرہ۔ اس زاویے سے دیکھیں تو ہی سمجھ میں آتا ہے کہ کیوں غامدی صاحب نے نکاح اور میراث میں بھی 'اتمامِ حجت کا قانون' گھسیڑ کر بہت سارے احکام، جیسے نکاح کی ممانعت یا میراث سے محرومی، کو رسول اللہ ﷺ کے اولین مخاطبین تک ہی محدود کر دیا ہے۔ بہر حال اس وقت اس بات پر توجہ ضروری ہے کہ تکفیر کے قائلین، یعنی آپ کے سوا باقی پوری امت مسلمہ، دراصل دنیوی نتائج پر فوکس کر رہی ہے، لیکن آپ اپنے حلقے کے جذباتی نوجوانوں کے سامنے Playing God کی بات رکھ کر اور جنت اور جہنم کا پروانہ دینے کا اختیار بتا کر خلط مبحث کر رہے ہیں۔

دوسری بات کے متعلق عرض ہے کہ یہ نتائج کی طرف لمبی چھلانگ ہے اور چھلانگ میں

درمیان میں کئی رکاوٹوں کو نظر انداز کیا گیا ہے۔ مثلاً یہ کس نے کہا ہے کہ جو بھی کافر ہیں، وہ سارے واجب القتل ہیں؟ کافر ہونے اور واجب القتل ہونے میں تلازم کا دعوی کس نے کیا ہے؟ جب علم اور حلم کے مدعیان بھی اس طرح کی مبالغہ آمیزیاں اور مغالطہ انگیزیاں کریں تو اس پر افسوس ہی کیا جاسکتا ہے۔

پانچواں سوال یہ ہے کہ امتِ مسلمہ ہر دور میں تکفیر کی قائل رہی ہے؛ کسی مخصوص شخص یا گروہ کی تکفیر پر اختلاف الگ بات ہے؛ تکفیر میں احتیاط کی بات بھی اپنی جگہ؛ لیکن کسی نے یہ نہیں کہا کہ تکفیر سرے سے کی ہی نہیں جاسکتی؛ اگر دین کی تعلیم واقعی یہی ہے، تو پہلی دفعہ اس کی دریافت (discovery) پندرھویں صدی ہجری کے ربع ثانی میں المورد، ۵۱- کے ماڈل ٹاؤن لاہور، میں ہوئی ہے؛ پھر آپ اسے صاف الفاظ میں دریافت کیوں نہیں کہتے؟ کیا بازیافت (rediscovery) کہنا تلبیس نہیں ہے کیونکہ اس طرح آپ یہ تاثر دے رہے کہ دین کا یہ حکم پہلے بھی دریافت کیا گیا تھا، لیکن بعد میں لوگوں سے گم ہو گیا تھا اور اب ہم نے اس کی بازیافت کی ہے۔ مسلمانوں کی سوا چودہ سو برسوں کی علمی روایت سے کسی گواہی کے بغیر آپ ایسا بے بنیاد دعوی اتنی قطعیت کے ساتھ کیسے کر سکتے ہیں؟

اکیسواں باب

تمھیں کہو کہ یہ اندازِ گفتگو کیا ہے!

یہاں غامدی صاحب کے متاثرین کے تبصروں اور دیگر تحریروں سے بہت سے نمونے پیش کیے جاسکتے تھے کہ کیسے وہ فقہاے کرام، مفسرین، محدثین اور علمائے کرام کی تجہیل و تحمیق کرتے ہیں اور ان کا مضحکہ اڑاتے ہیں، لیکن اس کے بجاے مناسب یہ معلوم ہوا کہ خود غامدی صاحب کی اپنی تحریروں کے اقتباسات پیش کیے جائیں۔

اس باب میں پیش کیے جانے والے سارے اقتباسات غامدی صاحب کی کتاب برہان سے لیے گئے ہیں۔ اس کے مقدمے میں غامدی صاحب فرماتے ہیں:

> اس مجموعۂ مضامین کی تحریریں زیادہ تر معاصر مذہبی فکر کی تنقید میں ہیں۔ اِسی رعایت سے میں نے اِن کے لیے ''برہان'' کا نام تجویز کیا ہے۔ اِن کا اسلوب، ہو سکتا ہے کہ بعض لوگوں کے لیے گراں باری خاطر کا باعث ہو۔ یہ سب اگر ذوق خامہ فرسائی کی تسکین کے لیے ہوتا تو میں اِن کی اشاعت کے لیے کبھی آمادہ نہ ہوتا، لیکن جس احساس ذمہ داری کی بنا پر یہ لکھی گئی تھیں، اُس کا تقاضا ہے کہ یہ قارئین تک پہنچتی رہیں۔[1]

اس باب میں پیش کیے جانے والے اقتباسات کے متعلق بھی مان جایئے کہ وہ اسی احساسِ ذمہ داری کے تحت پیش کیے جارہے ہیں۔

رجم کے مسئلے میں کی گئی تنقید کے جواب میں

غامدی صاحب نے ۱۹۸۰ء کی دہائی کی ابتدا میں رجم کی سزا کے متعلق مولانا اصلاحی کی راے کی

---

[1] برہان، ص ۷۔

توضیح اور دفاع کا بیڑا اٹھایا اور اس رائے پر تنقید کرنے والوں کو جواب دینے کی ٹھان لی۔ ان کی اس کاوش سے چند نمونے پیشِ خدمت ہیں:

> قحط علم کے اِس زمانے میں، ہو سکتا ہے کہ لوگ اُن کی بے معنی سخن سازیوں کو تحقیق کا شاہ کار قرار دیں، لیکن اُنھیں سوچنا چاہیے کہ علم واستدلال کی عدالت میں وہ اپنی اِس کاوش کو دیانت دارانہ ثابت کرنے میں بھی کیا کامیاب ہو سکیں گے؟[2]

> دوسری بات جو اِن میں سے بالخصوص موطا امام مالک کی روایت سے سامنے آتی ہے، وہ یہ ہے کہ سارا قرآن یہی نہیں، جو اِس وقت ہمارے پاس موجود ہے، بلکہ اُس میں سے بعض آیات نکال دی گئی ہیں۔ یہ بات، ظاہر ہے کہ نہایت خطرناک ہے اور جس منافق نے بھی اِسے وضع کیا ہے، اُس کا مقصد صاف یہی معلوم ہوتا ہے کہ قرآن مجید کو لوگوں کی نگاہوں میں مشتبہ ٹھیرایا جائے اور اہل فتنہ کے لیے راستہ نکالا جائے کہ وہ اِس طرح کی بعض دوسری آیات وضع کر کے اپنے عقائد و نظریات بھی اللہ کی اس کتاب میں داخل کر سکیں۔ پھر وہ جملہ جسے اِس روایت میں قرآن کی آیت قرار دیا گیا ہے، زبان و بیان کے لحاظ سے اِس قدر پست ہے کہ قرآن کے مخمل میں اِس ٹاٹ کا پیوند لگانا اور اُس کی لاہوتی زبان کے ساتھ اِس کا جوڑ ملانا تو ایک طرف، کسی سلیم المذاق آدمی کے لیے اِسے پیغمبر کا قول قرار دینا بھی ممکن نہیں ہے۔ پھر یہ بات بھی نہایت مضحکہ خیز ہے کہ آیت نکال دی گئی اور اُس کا حکم ابھی باقی ہے، جب کہ قرآن میں وہ آیتیں بھی موجود ہیں جن کا حکم قرآن ہی کی کسی دوسری آیت سے منسوخ ہو گیا ہے۔[3]

> یہ اعتراض صرف اِس وجہ سے پیدا ہوا ہے کہ مولانا غالباً ائمۂ نحو کے اُن اختلافات سے واقف نہیں ہیں جو ماہیت جنس اور عہد ذہنی کی اِن اصطلاحات کے بارے میں اُن کے

---

[2] ایضاً، ص ۵۲۔

[3] ایضاً، ص ۵۶-۵۷۔

مابین ہوئے ہیں۔[4]

مولانا کا یہ اعتراض اُن کے مبلغ علم کے لحاظ سے درست ہے۔[5]

مولانا موصوف کی خدمت میں معذرت کے ساتھ عرض ہے کہ وہ اگر تقسیم و تخییر کے فرق سے بھی واقف نہیں تھے تو اُن کے لیے اِس طرح کے فنی مباحث پر قلم اٹھانے سے گریز ہی بہتر تھی۔[6]

میرے محترم دوست مولانا ابو شعیب صفدر علی نے "زانی محصن کی سزا" کے عنوان سے جو مجموعۂ نوادر تصنیف فرمایا ہے، اُس کی داد تو کچھ وہی لوگ دے سکتے ہیں جنھیں اسالیب عرب کے مطالعہ میں اپنے سیاہ بال سفید کرنے کے بعد زندگی میں پہلی مرتبہ اِس تحریر کے ذریعے سے فن لغت و نحو کے بارے میں کتنی ہی حیرت انگیز دریافتوں سے فیض یاب ہونے کا موقع نصیب ہوا ہے۔ آپ اِس بات کا تصور ہی کر سکتے ہیں کہ فاضل محقق کی اِس تحقیق سے باخبر ہونے کے بعد کہ عربی زبان میں لام تعریف کی ایک ایسی قسم بھی پائی جاتی ہے جو اگر کسی لفظ کو شرف ملاقات بخش دے تو اُس کے عموم میں پاگل، نابالغ اور مجبور کا شمول ممنوع قرار پاتا ہے، اِن ماہرین فن نے اپنی محرومی قسمت پر کس کس انداز سے اظہار تاسف کیا ہو گا۔ یہ کیا کوئی معمولی بات ہے کہ جس مسئلے کی تحقیق میں شاطبی نے اپنی کتاب "الموافقات" کے دسیوں صفحے سیاہ کیے ہیں، ہمارے محقق نے کمال بے نیازی کے ساتھ محض ایک سطر (اور وہ بھی حاشیہ میں) لکھ کر اُسے ہمیشہ کے لیے حل کر دیا ہے۔ اِس زمانے کے لوگ اگر اب بھی علم و تحقیق کی دنیا میں قحط الرجال کا ماتم کرنے پر مصر ہیں

[4] ایضاً، ص ۹۹۔ یہ الفاظ غامدی صاحب نے مولانا احمد سعید کاظمی (م: ۱۹۸۶ء) کے متعلق لکھے ہیں۔

[5] ایضاً، ص ۱۰۸۔ یہ الفاظ بھی مولانا کاظمی کے متعلق ہیں۔

[6] ایضاً، ص ۱۱۳۔

تو ہمارے پاس اِس کے سوا کیا چارہ ہے کہ ہم اُن کی عقلوں کا ماتم کریں۔[7]

اِس بحث و تمحیص کے دوران میں لغت و نحو کے فن میں جو حیرت انگیز دریافتیں موصوف نے فرمائی ہیں اور جن میں سے ایک کا ذکر اوپر ہم نے بطور نمونہ کیا بھی ہے، وہ تو حق یہ ہے کہ صدیوں تک اہل فن کو سر بہ گریباں رکھیں گی۔ ارباب ذوق کو اِس طرح کے معارف کسی اور سے کہاں میسر آئیں گے۔[8]

لفظ کے استعمال پر آیت کی یہ دلالت ایسی واضح ہے کہ قرآن مجید کا ایک عام قاری بھی اُسے بے تکلف سمجھ لیتا ہے، لیکن ہمارے محقق کو داد دیجیے کہ مضمون کی تسوید کے دوران میں یہ آیت اُن کی نگاہوں سے اوجھل نہیں رہی۔ وہ اِسی کے معنی کی تحقیق میں یہ سب خامہ فرسائی فرما رہے تھے۔ ایک مقام پر رواروی میں اُن کے قلم نے اِس بات کا اعتراف بھی کیا ہے کہ یہ لفظ یہاں لونڈیوں کے لیے استعمال ہوا ہے۔ اِس کے باوجود اِن بے چاریوں کے لیے اِس لفظ کے استعمال کے عدم جواز کی بحث میں اُنھوں نے ہر وادی میں گھومنا پسند کر لیا ہے، ایک اِسی آیت کی طرف رجوع فرمانے کی زحمت نہیں کی۔ نقد ادب کے علما، معلوم نہیں، اِس کلاسیک کے وجود میں آنے کے کیا اسباب و علل متعین فرماتے ہیں، لیکن جہاں تک ہمارا تعلق ہے، ہم تو اِسے موصوف کے کمال پرہیز گاری ہی پر محمول کرتے ہیں کہ معاملہ چونکہ محصنات کا تھا، اِس لیے اُنھوں نے اس نازک موقع پر بھی غض بصر کے حدود کی پابندی کرنے میں کوئی کسر اٹھا نہیں رکھی۔[9]

اِس اندیشے سے ضبط سخن پر مجبور ہیں کہ وہ اِس کے جواب میں یہی فرمائیں گے تم عامی کیا جانو، اساتذۂ فن کے انداز تحقیق کیا ہوتے ہیں۔ کبھی آؤ اور ہمارے سامنے زانوے تلمذ تہ

---

[7] ایضاً، ص ۱۱۷۔

[8] ایضاً، ص ۱۱۸۔

[9] ایضاً، ص ۱۱۹۔

کرو۔ پھر تمھیں بتائیں گے کہ بگلا پکڑنے کے فنی طریقے اور اُن عامیانہ طریقوں میں کیا فرق ہے جو ہماشما اِس کام کے لیے اختیار کرتے ہیں۔[10]

اِس مرتبہ بھی حقیقت کا سراغ پانے کے شوق میں اُنھوں نے سب وادیاں قطع کی ہیں اور سب پتھر الٹے ہیں، لیکن اُسی کلام کو نظر انداز کر دیا ہے جو اِس زمین پر لغت عرب کا سب سے بڑا اور سب سے مستند ماخذ ہے۔[11]

لیکن اِسے کیا کہیے کہ قرآن کی یہ نص قطعی ایک مرتبہ بھی ہمارے محقق کے تحقیقی ماخذوں میں کوئی جگہ نہیں پا سکی۔ فیا عجبی! مگر اِس اظہار تعجب سے فائدہ! اکار تحقیق کی فنی نزاکتوں سے نا آشنا ہم عامیوں کے اظہار تعجب کو وہ کس شمار میں لائیں گے! ہمیں تو بس اُن کی اِس جرأت رندانہ پر داد دینی چاہیے کہ اُنھوں نے کس اعتماد کے ساتھ قرآن کی اِس برہان قاطع کے سامنے "لسان" و "صحاح" اور "مسانید" و "جوامع" کی مدد سے اپنی قاطع برہان پیش فرمائی ہے۔[12]

ہمیں نہیں معلوم کہ فنی تحقیق کے ماہرین ہمارے دوست کے پہلے نتیجۂ تحقیق کو بڑا کلاسیک قرار دیتے ہیں یا اِس کو۔ ہم عامی تو اُن کے مضمون کے مطالعے سے اِسی نتیجے پر پہنچے ہیں کہ دونوں اُن کے غیر معمولی تقویٰ کے معجزات ہیں۔ اُنھوں نے پاک دامن عورتوں (محصنات) سے غض بصر فرمایا تو پہلا کلاسیک تخلیق ہوا اور اِن مردود آشنائی گانٹھنے والیوں (متخذات اخدان) سے پہلو بچایا تو دوسرے کلاسیک نے وجود پایا اور اِس طرح موصوف ایک ہی مضمون میں محض اپنے تقویٰ کے زور پر علمی دنیا کو دو بے مثال نوادر عطا فرمانے میں کامیاب ہو گئے:

---

[10] ایضاً، ص ۱۲۰۔

[11] ایضاً، ص ۱۲۱۔

[12] ایضاً، ص ۱۲۲۔

یہ نصیب، اللہ اکبر، لوٹنے کی جائے ہے[13]

ڈاکٹر اسرار احمد پر تنقید کا اسلوب

اب اس باب سے اقتباسات پیش کیے جا رہے ہیں جو غامدی صاحب نے 'احساسِ ذمہ داری' کے ساتھ ڈاکٹر اسرار صاحب پر تنقید میں لکھا۔ یہاں بھی انھیں بقول عمار صاحب کم از کم یہ تو خیال رکھنا چاہیے تھا کہ ڈاکٹر اسرار صاحب عمر میں ان سے بہت بڑے تھے! غامدی صاحب نے ان تنقیدوں کے لیے جو عنوان منتخب کیا ہے وہ بھی قابل توجہ ہے: "اہلِ بیعت کی خدمت میں"۔[14]

وہ فرماتے ہیں کہ لوگوں کو بیعت کی دعوت دے کر اُنھوں نے ایک سنت کو زندہ کرنے کی سعادت حاصل کی ہے۔ یہ بالکل اِسی طرح کی بات ہے جس طرح کوئی شخص ایک جتھا بنا کر ہمارے اِس شہر کے زانیوں کو کوڑے مارنے اور چوروں کے ہاتھ کاٹنے کے لیے نکل کھڑا ہو اور کوچہ و بازار میں اعلان کرتا پھرے کہ اللہ تعالیٰ نے اُسے اپنے دو فرضوں کو زندہ کرنے کی سعادت عطا فرما دی ہے۔ ہمارا خیال تھا کہ اِس طرح کے لوگ، اِس زمانے میں غالباً نہیں پائے جاتے، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ:

ابھی کچھ لوگ باقی ہیں جہاں میں[15]

ڈاکٹر صاحب کو بھی چاہیے کہ وہ اپنے جذبۂ بے اختیار شوق کو کچھ تھام کر رکھیں، بہت سی سعادتیں وہ بیعت سمع و طاعت کے بغیر بھی حاصل کر سکتے ہیں، بہتر یہی ہے کہ وہ اُنھی پر اکتفا کریں۔[16]

اس معاملے میں ہم ڈاکٹر صاحب کی خدمت میں بھی یہ عرض کرنے کی جسارت کریں گے

---

[13] ایضاً، ص ۱۲۳۔

[14] ایضاً، ص ۱۷۴۔

[15] ایضاً، ص ۱۷۴-۱۷۵۔

کہ اِس طرح کی تحقیقات میں اُن کا منبع الہام اگرچہ بالعموم اُن کا شرح صدر ہوتا ہے، لیکن طوعاً و کرہاً اب اُنھوں نے دلیل و برہان کی راہ اختیار کر لی ہے تو تھوڑی دیر کے لیے اِسی میدان میں ٹھیر کر ہماری یہ معروضات بھی سن لیں۔[17]

اسلامی انقلاب کے اِن علم برداروں کا المیہ یہ ہے کہ یہ نہ دین کو اُس کی صحیح تعبیر کے ساتھ اِس قوم کے سامنے پیش کر سکے؛ نہ جاہلیت جدیدہ کے پیدا کیے ہوئے مسائل کا کوئی واضح حل اُس کے سامنے لا سکے، نہ شریعت کو ملائیت کے تعصبات سے بالاتر ہو کر خالص قرآن و سنت کی بنیاد پر سمجھنے کا کوئی اہتمام کر سکے، نہ سیاست، معیشت، معاشرت، تعلیم و تعلم اور حدود و تعزیرات کے مسائل میں دین حق کی برتری ذہنوں پر قائم کر دینے میں کامیاب ہو سکے؛ چنانچہ اِس کے نتیجے میں قوم نے اِن کی قیادت تسلیم کرنے سے انکار کر دیا ہے تو اب یہ ہنگامہ و احتجاج اور جہاد و قتال کے ذریعے سے انقلاب برپا کرنے کا فلسفہ سیرت نبوی سے برآمد کر رہے ہیں:

ہوئے کس درجہ فقیہان حرم بے توفیق[18]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت کے بارے میں تو یہ چیز محتاج وضاحت نہیں کہ اُس میں سے خروج نام کی کوئی چیز کسی طرح دریافت نہیں کی جا سکتی۔ چنانچہ اِس صورت میں اُن کو اگر کوئی اسوہ میسر ہو سکے گا تو پیغمبر کی سیرت سے نہیں، سیدنا حسین، سیدنا عبد اللہ بن زبیر، زید بن علی اور اس طرح کے بعض دوسرے بزرگوں کے اُن اقدامات ہی سے میسر ہو سکے گا جو اُنھوں نے اِس امت کے دور اول میں بنو امیہ کے خلاف کیے ہیں۔ ہمیں اِس پر اعتراض نہیں ہے۔ وہ شوق سے اِس طرف آئیں، لیکن آنے سے پہلے اتنی بات

---

[16] ایضاً، ص ۱۷۵۔

[17] ایضاً، ص ۱۸۴۔

[18] ایضاً، ص ۱۹۲۔

ضرور سوچ لیں کہ اِس کالازمی نتیجہ، اُن کے لیے یہ نکلے گا کہ وہ پھر اپنے فلسفۂ انقلاب کے لیے "انقلاب کا نبوی منہاج" کی تعبیر سے محروم ہو جائیں گے۔ اس کے بعد تو "زیدی" یا "ابن زبیری" یا "حسینی منہاج" ہی کی تعبیر اُن کے لیے رہ جائے گی۔"[19]

بات اگر دلیل و برہان کی ہوتی تو یہاں ختم ہو جاتی، لیکن معاملہ اُن لوگوں سے آپڑا ہے جو آفتاب کے وجود پر حجت کرتے اور مانی ہوئی باتوں کو بھی مان کر نہ دینے پر اصرار کر رہے ہیں۔"[20]

ڈاکٹر صاحب کے دوسرے اساطیر کی طرح اُن کے یہ تازہ ارشادات بھی حقیقت یہ ہے کہ بالکل بے بنیاد ہیں۔"[21]

یہ حقیقت ہے کہ پچھلے دس سال سے ہم اُن کی خدمت میں یہی عرض کر رہے ہیں کہ اسلامی انقلاب کی جدوجہد کے لیے اگر کوئی تنظیم قائم کی جائے تو اُس کے قائد اور رفقا کا باہمی تعلق بھائیوں کا ہونا چاہیے، اور وہ اِس بات پر مصر ہیں کہ وہ اُنھیں بیوی بنا کر رکھیں گے۔"[22]

ڈاکٹر محمد طاہر القادری پر تنقید کا اسلوب

اب اس باب سے اقتباسات ملاحظہ کیجیے جو غامدی صاحب نے 'احساسِ ذمہ داری' کے ساتھ ڈاکٹر طاہر القادری پر تنقید میں لکھا۔ یہاں ان کا قلم بالخصوص کچھ زیادہ ہی رواں ہے اور اس روانی میں انھوں نے صرف ڈاکٹر صاحب کو ہی نہیں بلکہ امام رازی اور دیگر مفسرین اور قاضی عیاض

[19] ایضاً، ص ۱۹۴۔

[20] ایضاً، ص ۲۱۰۔

[21] ایضاً، ص ۲۲۷۔

[22] ایضاً، ص ۲۳۰۔

(م: ۵۴۴ھ/۱۱۴۹ء) کو بھی تختۂ مشق بنایا ہے۔

پروفیسر طاہر القادری صاحب کے دینی نقطۂ نظر کے بارے میں کچھ بہت حسن ظن تو مجھے اِس سے پہلے بھی نہیں تھا، لیکن ۱۱، نومبر ۱۹۸۸ کی شام جب صدیق مکرم ڈاکٹر منیر احمد صاحب کے توجہ دلانے پر سورۂ الضحٰی کے بارے میں اُن کی تقریر کا کچھ حصہ میں نے ٹیلی وژن پر سنا تو حقیقت یہ ہے کہ کچھ دیر تک مجھے یقین نہیں ہوا کہ یہ فی الواقع پروفیسر طاہر القادری ہی ہیں جن کے رشحات فکر اِس وقت میں سن رہا ہوں۔[23]

میں پورے یقین کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ کوئی شخص جو عربی زبان سے شدبد واقفیت بھی رکھتا ہو، اِس آیت کا یہ ترجمہ نہیں کر سکتا۔ اِس زبان کی کوئی نئی قسم اگر ''منہاج القرآن'' میں ایجاد کر لی گئی ہے یا پروفیسر صاحب پر آسمان سے براہ راست الہام ہوئی ہے تو یہ دوسری بات ہے، لیکن وہ عربی زبان جس سے ہم واقف ہیں، جس میں قرآن نازل ہوا ہے، جس میں افصح العرب والعجم نے اپنا پیغام بنی آدم تک پہنچایا ہے، جس میں زہیر، امرؤالقیس اور لبید واعشٰی نے شاعری کی ہے، جس کے قواعد سیبویہ، فرا، زمخشری اور ابن ہشام جیسے علماے عربیت نے ترتیب دیے ہیں، اُس کے بارے میں یہ بات پوری ذمہ داری کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ اُس میں اِس ترجمے کے لیے کوئی گنجایش نہیں ہے۔[24]

یہ مضمون اگرچہ کسی تبصرے کا مستحق تو نہیں تھا، لیکن قحط علم کے اِس زمانے میں اِس طرح کی بے معنی سخن سازی بھی چونکہ بعض اوقات صحیح بات کے جاننے میں حجاب بن جاتی ہے، اِس وجہ سے اِس مضمون کا ایک مختصر جائزہ ہم یہاں پیش کیے دیتے ہیں تاکہ حق کے کسی سچے طالب کے لیے کم سے کم اِس معاملے میں کوئی عذر باقی نہ رہے۔[25]

---

[23] ایضاً، ص ۲۳۱۔

[24] ایضاً۔

[25] ایضاً، ص ۲۳۵۔

علم نحو کی اِس درس و تدریس سے فراغت کے بعد اُنھوں نے قرآن مجید کے ترجمہ میں 'اے محبوب' کے طرز تخاطب کے بارے میں ہمارے اعتراض پر بھی ہمیں تنبیہ کی ہے۔ اِس میں شبہ نہیں کہ اس معاملے میں ہم سے بڑا سہو ہوا۔ وہ لوگ جو غزل کے محبوب اور خدا کے پیغمبر سے خطاب کے طریقوں میں بھی فرق کرنے سے قاصر ہوں، اُنھیں یہ بتانے کی کوشش حماقت ہی ہے کہ قرآن کے ترجمے میں 'اے محبوب' کا اسلوب ذوق لطیف پر گراں گزرتا ہے۔[۲۶]

اس کے بعد اب لے دے کر ایک قاضی عیاض کی "الشفا" رہ جاتی ہے جسے یہ حضرات اپنی تائید میں پیش کر سکتے ہیں، لیکن کیا "الشفا" کی یہ عبارت جس کا حوالہ اُنھوں نے دیا ہے، فی الواقع یہ حیثیت رکھتی ہے کہ اِس کی بنیاد پر قرآن مجید میں یہ تحریف گوارا کر لی جائے؟ ہم بڑے ادب کے ساتھ یہ عرض کرنے کی جسارت کریں گے کہ پروفیسر طاہر القادری صاحب کے ترجمے کا ماخذ اگر یہی ہے تو پھر یہ عیب کی طرح چھپانے کی چیز ہے۔ اِسے یوں سر محفل بیان کرنا پروفیسر صاحب کے لیے کچھ باعث عزت نہ ہو گا۔ پروفیسر صاحب کے بارے میں ہم یہ خیال تو نہیں کرتے تھے کہ وہ اعلیٰ عربیت کے اصول پر اور خود قرآن کے اپنے نظائر اور اُس کے نظم کی روشنی میں قرآن مجید کے ترجمہ و تفسیر کی اہلیت رکھتے ہیں، لیکن اتنا حسن ظن بہر حال اُن کے متعلق ہمیں تھا کہ وہ جو کچھ کہیں گے، قدما کی کسی محکم رائے کی بنیاد پر کہیں گے۔ مگر اب جو ارباب "منہاج القرآن" نے اِس امت کے ذخیرۂ علمی میں سے اُن کے ترجمے کا یہ تنہا ماخذ "الشفا" کی اِس عبارت کی صورت میں پیش کیا ہے تو حقیقت یہ ہے کہ بڑی مایوسی ہوئی۔ قرآن کے کسی شارح کے لیے یہ کوئی فخر کی بات نہیں ہے کہ وہ کسی حاطب اللیل کی طرح پرانے علمی ذخائر میں جب بھی داخل ہو، رات کے اندھیروں ہی میں داخل ہو اور پھر لکڑیاں اور سانپ جو بھی

[۲۶] ایضاً، ص ۲۴۴۔۲۴۵۔

میسر آئیں، انھیں باندھ کر لے آئے۔[27]

یہ "الشفا" جس کا انھوں نے حوالہ دیا ہے، یہ کوئی تفسیر کی کتاب نہیں ہے۔ اِس کا موضوع نحو و اعراب کے مباحث بھی نہیں ہیں۔ یہ اہل ایمان پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حقوق کے بارے میں ایک کتاب ہے جس کے مصنف کا کمال یہی ہے کہ سیرت طیبہ سے متعلق جس ردی استنباط اور جس واہی روایت کی تلاش ہو، اُس کے بارے میں بغیر کسی تردد کے کہا جا سکتا ہے کہ وہ اِس کتاب میں مل جائے گی۔[28]

یہ حقیقت ہے کہ اِن تفسیروں کے مطالعہ سے آدمی سوچنے پر مجبور ہو جاتا ہے کہ کیا یہی وہ کلام ہے جس کے بارے میں دعویٰ کیا گیا کہ جن و انس اِس کی نظیر پیش کرنے سے قاصر رہے اور جو اِس زمین پر حسن بیان اور فصاحت و بلاغت کا ایک لافانی معجزہ قرار پایا؟ ہمارا خیال ہے کہ اِن تفسیروں کو دیکھنے کے بعد تو یہ ماننا بھی مشکل ہو جاتا ہے کہ یہ فی الواقع کوئی بامعنی کلام بھی ہے جس کی طرف انسان ہدایت کے لیے رجوع کر سکتا ہے۔[29]

[27] ایضاً، ص۲۳۸-۲۳۹۔

[28] ایضاً، ص۲۳۹۔

[29] ایضاً، ص۲۴۶۔

بائیسواں باب

المورد کی خانگی سیاست میں دو قابلِ توجہ پہلو

المورد کی خانگی سیاست کے متعلق کئی باتیں وقتاً فوقتاً اٹھتی رہی ہیں۔ خصوصاً جب سے غامدی صاحب کے برخوردار اور دامادِ عزیز نے امور اپنے ہاتھ میں لیے ہیں، غامدی صاحب کے بعض پرانے شاگرد حاشیے میں چلے گئے ہیں۔ میں ایسے امور پر کبھی بات نہیں کرتا لیکن جب ۲۰۱۹ء میں خود غامدی صاحب کے برخوردار نے فیس بک پر طنزیہ مضامین اور تبصروں کے ذریعے غامدی صاحب کے حلقے کے بعض سنجیدہ اور مخلص لوگوں کو تختۂ مشق بنانا شروع کیا، تو مجھے بھی اس موضوع پر چند سطور لکھنی پڑیں۔ وہی سطور یہاں پیشِ خدمت ہیں۔

المورد کی خانگی سیاست کے متعلق دو امور ایسے ہیں جن پر اس وقت توجہ دلانا ضروری ہے۔ یہ دونوں امور ایسے ہیں جن کی طرف ہم وقتاً فوقتاً توجہ دلاتے رہے ہیں لیکن المورد کے متاثرین، جن کے خیال میں دین اور شریعت کا صحیح علم پہلی دفعہ ۵۱-کے، ماڈل ٹاؤن لاہور میں دریافت ہوا، ان امور کی طرف توجہ نہیں دیتے تھے۔ اب جبکہ یہ باتیں خود المورد کی خانگی سیاست میں موضوعِ بحث آ ہی گئی ہیں تو ان کی طرف خصوصی توجہ دلانا غالباً نامناسب نہیں ہو گا۔

غامدی صاحب کے تصورات کی ترویج یا دین کی اشاعت؟

غامدی صاحب شریعت اور فقہ میں فرق کر کے کہتے آئے ہیں کہ 'شریعت کو فقہ کے انبار' سے نجات دلانے کی ضرورت ہے۔[1] ان کا یہ بھی دعویٰ ہے کہ ان کی کتاب میزان میں دین "فرقہ وارانہ تعصبات اور فلسفہ و تصوف کی ہر آمیزش سے بالکل الگ کر کے بے کم و کاست اور خالص

[1] جاوید احمد غامدی، "اسلامی علوم کے اساسی مسائل" (لاہور: دانش سرا، ت۔ن۔)، ص ۷۔

قرآن و سنت کی بنیاد پر "پیش کیا گیا ہے۔"[۲] ہم نے بارہا توجہ دلائی کہ جسے غامدی صاحب شریعت کہہ کر پیش کر رہے ہیں وہ در حقیقت ان کا فہم شریعت، یا ان کی فقہ، ہی ہے، لیکن ان کے بھولے بھالے متاثرین یہ بات سمجھ نہیں پاتے تھے۔ چنانچہ جب بھی بحث ہوتی تو وہ یہ کہتے کہ شریعت تو یہ کچھ کہتی ہے، جبکہ فقہا وہ کچھ؛ یا قرآن کا تو کہنا ایسا ہے، جبکہ فقہا نے کہا ویسا ہے۔ تاہم المورد کی موجودہ خانگی سیاست کے نتیجے میں، الحمد للہ، یہ بات بھی زیرِ بحث آگئی ہے کہ یہ مختلف ویب سائٹس جو غامدی صاحب کا نام یا ان کی تصویر استعمال کرتے ہیں، کیا دین کی اشاعت کے لیے ہیں یا غامدی صاحب کے تصورات کی ترویج کے لیے؟ اگر ان کا مقصد غامدی صاحب ہی کے فکر کی ترویج ہے، تو پھر ان پر دیگر لوگوں کی باتیں کیوں آتی ہیں؟

غامدی صاحب کے شاگردِ عزیز جناب سید منظور الحسن سے اس سیاق میں ایک صاحب نے کچھ سوالات کیے ہیں۔ آیئے یہ مکالمہ انھی کے الفاظ میں ملاحظہ کیجیے۔

> سر ایک چھوٹا سا سوال ہے، ghamidi.tv کیا صرف غامدی صاحب کی فکر کی ترویج کر رہی ہے یا عمومی دین کی ترویج کا کام پیش نظر ہے۔

اس کے جواب میں منظور صاحب فرماتے ہیں:

> جناب --- ghamidi.tv نے اصلاً غامدی صاحب، ان کے استاذ مولانا امین احسن اصلاحی اور ان کے شاگردوں کے کام کی ترویج و اشاعت کو فوکس کیا ہے۔ تاہم اس کا محرک ترویج دین ہی کا جذبہ ہے۔ اس ادارے کے ذمہ داران چونکہ غامدی صاحب کے فہم دین کو دین کی درست تعبیر سمجھتے ہیں، اس لیے اسی کی ترویج و اشاعت کا کام کر رہے ہیں۔

---

[۲] میزان کے تعارف میں یہ الفاظ غامدی صاحب کی ویب سائٹ پر لکھے ہوئے ہیں:
https://javedahmedghamidi.org/#!/books (Last visited: 10 July 2024).

اس پر سائل نے کئی اور سوالات کیے جن میں ہمارے نقطۂ نظر سے یہ سوال زیادہ اہم ہے:

> اگر اس سائٹ کا مقصد غامدی صاحب اور ان کے اساتذہ اور شاگردوں کے کام کی ترویج ہے تو مولانا مودودی، شبلی نعمانی، علامہ اقبال، مولانا آزاد جیسے علماء کی ترویج کیوں ہو رہی ہے؟

منظور صاحب نے اس سوال کے جواب سے پہلو تہی کی راہ اختیار کرنا مناسب سمجھا۔

پہیہ دوبارہ ایجاد کرنے کی کیا ضرورت ہے؟

ہم بارہا اس امر کی طرف توجہ دلا چکے ہیں کہ مکتبِ فراہی ابھی عہدِ طفولیت میں ہے اور ابھی اس کے اصولوں کی چھان پھٹک کا عمل جاری ہے جس کے نتیجے میں ابھی اس میں بہت سے رجحانات اور ذیلی مکاتبِ فکر جنم لیتے رہیں گے۔ تاہم ہر نئے اصولی نظام کی طرح اس نظام کے ماننے والے خوش عقیدہ لوگوں کا بھی یہ خیال تھا، اور اب بھی یہ خیال ہے، کہ مکتبِ فراہی کے اصولوں نے صدیوں سے موجود مسائل کا حتمی حل نکال لیا اور بالخصوص قرآن کے قطعی الدلالہ ہونے کے اصول نے تو 'فرقہ واریت' اور اختلاف کی جڑ ہی کاٹ دی ہے۔ کیا واقعی ایسا ہے یا پرانے مسائل حل کرنے کے بجاے مکتبِ فراہی نے پہیہ دوبارہ ایجاد کرنے کے شوق میں نئے مسائل پیدا کر لیے ہیں؟ المورد کی موجودہ خانگی سیاست نے اس پہلو سے بھی ہمارے موقف کی صحت ثابت کی ہے۔

چنانچہ جب ایک اور سائل نے جناب منظور الحسن سے پوچھا کہ یہ مختلف ویب سائٹس کیسے غامدی صاحب کی نمائندگی کا دعوی کر سکتی ہیں؟ تو ان کا جواب بڑا دلچسپ تھا:

> فواد چوہدری صاحب وزیر اعظم کے آفیشل ترجمان ہیں، جبکہ پی ٹی آئی کے باقی عمائدین کو یہ مقام حاصل نہیں، البتہ انھیں فکر عمران خان کے نمایندہ کہنا بالکل بجا ہو گا۔

سائل کو اس پر اطمینان نہیں ہوا۔ چنانچہ اس نے یہ ترمیم تجویز کی:

آپ نے بہت درست بات فرمائی کہ انہیں فکر عمران کا نمائندہ کہنا بجا ہو گا۔ لیکن وہ فکر عمران کے نمائندے ذاتی حیثیت میں ہوں گے نہ کہ ادارہ جاتی حیثیت میں۔

اس پر جناب منظور صاحب نے یہ جواب دیا:

میرے خیال میں جیسے جناب خالد مسعود اور جناب جاوید احمد غامدی فکر فراہی کے نمایندے ہیں ویسے ہی ادارہ تدبر قرآن و حدیث اور ادارہ المورد فکر فراہی کے نمایندے ہیں۔ اور دس اور شخصیات اور دس اور ادارے یہی حیثیت حاصل کر سکتے ہیں۔

ایک اور سائل کو اس بات پر بھی اطمینان نہیں ہوا کیونکہ اسے یہ خدشہ تھا کہ کہیں غامدی صاحب کی طرف ایسی باتیں منسوب نہ ہونے لگیں جو غلط ہوں۔ اس پر منظور صاحب نے جو جواب دیا ہے، اس کے لفظ لفظ پر ٹھہر کر غور کرنے کی ضرورت ہے:

کیا مسئلہ پیدا ہو گا؟ یہ مسئلہ کہ غامدی صاحب سے غلط باتیں منسوب کر کے پھیلا دی جائیں گی۔ کیا اس مسئلے کو محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دین کے حوالے سے روکا جا سکا ہے؟ اس دین کی نمایندگی سیکڑوں مکاتب فکر کرتے ہیں جن میں سے بعض نہایت غلط ہیں۔ اسی طرح تصوف کی دس تعبیریں ہیں، فلسفے کے کئی اسکول ہیں اور مدرسۂ فراہی جو ابھی پروان چڑھ رہا اس کے اندر کئی شاخیں نمودار ہو رہی ہیں اور ہر شاخ خود کو فکر فراہی کا اصل نمایندہ قرار دے رہی ہے۔ انسانی افکار اسی طرح پروان چڑھتے ہیں۔

غامدی صاحب کی میزان کو حتمی معیار ماننے والوں سے گزارش ہے کہ خصوصاً ان الفاظ پر توجہ کریں:

مدرسۂ فراہی جو ابھی پروان چڑھ رہا اس کے اندر کئی شاخیں نمودار ہو رہی ہیں اور ہر شاخ خود کو فکر فراہی کا اصل نمایندہ قرار دے رہی ہے۔

جی ہاں۔ قطعی الدلالہ کا اصول ماننے کا لازمی نتیجہ یہی تھا کہ ہر شاخ خود کو اصل نمائندہ قرار دے اور انتہائی قطعیت کے ساتھ قرار دے!

کتابیات

عربی مصادر

ابو داود سلیمان بن اشعث السجستانی۔سنن أبي داود۔

ابو عبد اللہ محمد بن اسماعیل البخاری۔صحیح البخاري۔

ابو عبد اللہ محمد بن یزید ابن ماجۃ القزوینی۔سنن ابن ماجة۔

ابو عبید القاسم بن سلام۔ فضائل القرآن۔بیروت: دار ابن کثیر،۱۹۹۵ء۔

ابو عبید القاسم بن سلام۔ کتاب الأموال۔

السرخسی، ابو بکر محمد بن ابی سہل۔أصول السرخسی۔بیروت: دار المعرفۃ، ت۔ن۔

الشاطبی، ابو اسحاق ابراہیم بن موسیٰ۔ الموافقات في أصول الشریعۃ۔القاهرة: دار عفان، ۱۹۹۷ء۔

الشافعی، محمد بن إدریس۔ الرسالة۔القاهرة: مصطفى البابي الحلبي،۱۹۳۸ء۔

الشیبانی، محمد بن الحسن۔موطأ الإمام مالک بروایة محمد بن الحسن الشیباني۔

صدر الشریعہ عبید اللہ بن مسعود المحبوبی۔التوضیح في حل غوامض التنقیح۔لاہور: دار نشر اللغۃ العربیۃ،۲۰۲۴ء۔

الطبری، ابو جعفر محمد بن جریر۔جامع البیان عن تأویل آي القرآن تحقیق: محمود محمد شاکر۔ مکۃ المکرمۃ: دار التربیۃ والتراث، ت۔ن۔

الغزالی، ابو حامد محمد بن محمد ۔ المستصفی من علم الأصول۔بیروت: دار الکتب العلمیہ ۱۹۹۳ء۔

الفراہی، عبد الحمید۔ رسائل الإمام الفراهي في علوم القرآن: المجموعة الأولى۔ اعظم گڑھ: الدائرة الحميدية، ۲۰۰۵ء۔

________۔ مجموعة رسائل الإمام الفراهي۔ اعظم گڑھ: الدائرة الحميدية، ۱۹۹۱ء۔

________۔ الرأي الصحيح في من هو الذبيح۔ دمشق: دار القلم، ۱۹۹۸ء۔

مالک بن انس الاصبحی۔ الموطأ۔

اردو مصادر

کتب

احمد، محمد مشتاق۔ حدود قوانین: اسلامی نظریاتی کونسل کی عبوری رپورٹ کا تنقیدی جائزہ۔ مردان: مدار العلوم، ۲۰۰۶ء۔

________۔ آداب القتال: اسلامی شریعت اور بین الاقوامی قانونِ انسانیت کے اہم مباحث۔ اسلام آباد: شیبانی فاؤنڈیشن، ۲۰۲۲ء۔

احمد، ممتاز۔ دینی مدارس: روایت اور تجدید علماء کی نظر میں۔ اسلام آباد: ایمل پبلشر، ۲۰۱۲ء۔

اسلامی نظریاتی کونسل۔ سالانہ رپورٹ ۲۰۰۵ء-۲۰۰۶ء۔ اسلام آباد: اسلامی نظریاتی کونسل، ۲۰۰۶ء۔

اصلاحی، امین احسن۔ اسلامی ریاست۔ لاہور: دار التذکیر، ۲۰۰۶ء۔

________۔ اسلامی قانون کی تدوین۔ لاہور: مرکزی انجمن خدام القرآن، ۱۹۶۳ء۔

________-اسلامی معاشرے میں عورت کا مقام - لاہور: فاران فاؤنڈیشن، ۲۰۱۴ء۔

________- پاکستانی عورت دوراہے پر لاہور: مرکزی انجمن خدام القرآن، ۱۹۷۸ء۔۔

________- تدبر حدیث: شرح موطا امام مالک (منتخب ابواب)، ترتیب وتدوین: خالد مسعود اور سعید احمد۔ لاہور: ادارہ تدبر قرآن وحدیث، ۲۰۰۰ء۔

________- تدبر حدیث: شرح صحیح بخاری (منتخب ابواب)، ج ا، ترتیب و تدوین: خالد مسعود، سعید احمد اور سید اسحاق علی۔لاہور: ادارہ تدبر قرآن و حدیث، ۲۰۰۲ء۔

________- تدبر حدیث: شرح صحیح بخاری (منتخب ابواب)، ج ۲، ترتیب وتدوین: خالد مسعود، عبداللہ غلام احمد اور سید اسحاق علی۔لاہور: ادارہ تدبر قرآن وحدیث، ۲۰۰۵ء۔

________-تدبر قرآن۔ فاران فاؤنڈیشن، لاہور، ۲۰۰۱ء۔

________-تنقیدات۔ لاہور: اسلامک پبلی کیشنز، ۱۹۸۴ء۔

________-توضیحات۔ لاہور: اسلامک پبلی کیشنز، ۱۹۷۹ء۔

________-جدید اسلامی ریاست میں قانون سازی اور مسائل۔ لاہور: دار التذکیر، ۲۰۰۵ء۔

________- دعوتِ دین اور اس کا طریقِ کار۔لاہور: فاران فاؤنڈیشن، ۲۰۱۴ء۔

______ (مترجم) - ذبیح کون ہے؟ - لاہور: مرکزی انجمن خدام القرآن، ۱۹۷۵ء۔

______ -عائلی کمیشن رپورٹ پر تبصرہ تھا۔لائل پور: ملک غلام علی خان، ۱۹۶۰ء۔

______ -مبادیِ تدبّر حدیث۔لاہور: فاران فاؤنڈیشن، ۱۹۹۴ء۔

______ -مبادی تدبر قرآن۔لاہور: فاران فاؤنڈیشن، ۱۹۹۱ء۔

______ -مقالاتِ اصلاحی۔لاہور: فاران فاؤنڈیشن، ۱۹۹۱۔

امرتسری، ثناءاللہ۔خطاب بہ مودودی۔امرتسر: ثنائی برقی پریس، ۱۹۴۶ء۔

پرویز، غلام احمد۔ ختم نبوت اور تحریک احمد۔لاہور: ادارۂ طلوعِ اسلام، ۲۰۰۰ء۔

______ - قتلِ مرتد، غلام اور لونڈیاں اور یتیم پوتے کی وراثت (لاہور: ادارۂ طلوعِ اسلام، ۱۹۶۲ء)۔

خان، محمد فاروق۔ جدید ذہن کے شبہات اور اسلام کا جواب۔ناشر کی تفصیلات کے بغیر، تاریخ اشاعت اکتوبر ۲۰۰۰ء، مطبع انصاری پرنٹرز، محلہ جنگی، پشاور۔

______ -اسلامی انقلاب کی جدوجہد: غلطی ہاے مضامین۔لاہور: المورد، ۱۹۹۴ء۔

خان، وحیدالدین۔تعبیر کی غلطی۔ نئی دہلی: مکتبۃ الرسالہ، ۱۹۹۳ء۔

خیر اللہ، ایف ایس۔قاموس الکتاب۔لاہور: مسیحی اشاعت خانہ، ۱۹۸۷ء۔

الراشدی، زاہد۔ جناب جاوید احمد غامدی کے حلقۂ فکر کے ساتھ ایک علمی و فکری مکالمہ۔ گوجرانوالہ: الشریعہ اکادمی، ۲۰۰۸ء۔

رحمان، گوہر۔تفہیم المسائل۔ مردان: جامعہ تفہیم القرآن، ۲۰۰۲ء۔

سلفی، محمد اسماعیل۔ جماعتِ اسلامی کا نظریۂ حدیث: ایک تنقیدی جائزہ۔ گوجرانوالہ: جمعیت اہل حدیث، ۱۹۵۶ء۔

عثمانی، عمر احمد۔ فقہ القرآن۔ کراچی: ادارۂ فکرِ اسلامی، ۱۹۸۱ء۔

علی، سید حامد۔ قرآنی اصطلاحات اور علماء سلف و حلف۔ نئی دہلی: مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز، ۱۹۸۸ء۔

علی، مراد۔ مولانا مودودی کا تصورِ جہاد: ایک تجزیاتی مطالعہ۔ اسلام آباد: شیبانی فاؤنڈیشن، ۲۰۲۲ء۔

عمادی، تمنا۔ اعجاز القرآن و اختلاف قراءت۔ کراچی: الرحمان پبلشنگ ٹرسٹ، ۱۹۹۳ء۔

__________۔ جمع القرآن۔ کراچی: الرحمان پبلشنگ ٹرسٹ، ۱۹۹۱ء

__________۔ امام زہری و امام طبری: تصویر کا دوسرا رخ۔ کراچی: الرحمان پبلشنگ ٹرسٹ، ۱۹۹۴ء۔

غامدی، جاوید احمد۔ البیان۔ لاہور: المورد، ۲۰۱۸ء۔

__________۔ اسلامی علوم کے اساسی مسائل۔ لاہور: دانش سرا، ت۔ن۔

__________۔ برہان ۔ لاہور: المورد، ۲۰۰۹ء۔

__________۔ مقامات۔ لاہور: المورد، ۲۰۰۸ء۔

__________۔ میزان۔ لاہور: المورد، ۲۰۱۸ء۔

__________۔ میزان حصۂ اول۔ لاہور: دار الاشراق، ۱۹۸۵ء۔

فراہی، عبید اللہ (ترجمہ و تبویب)۔ امام فراہی کے قرآنی حواشی، تصحیح: مولانا محمد امانت اللہ اصلاحی۔ بھیرہ: مجلس مرکزیہ حزب الانصار، ۲۰۲۰ء۔

کاندھلوی، حبیب الرحمن۔ مذہبی داستانیں اور ان کی حقیقت۔ کراچی: الرحمان پبلشنگ ٹرسٹ، ۱۹۹۶ء۔

کتاب مقدس۔ لاہور، پاکستان بائبل سوسائٹی، ۱۹۸۹ء۔

محمد، میاں طفیل۔ مشاہدات۔ لاہور: ادارہ معارف اسلامی، ۲۰۰۱ء۔

مودودی، سید ابوالاعلیٰ۔ تفہیمات حصہ اول۔ لاہور: اسلامک پبلی کیشنز، ۲۰۱۴ء ۔

________۔ تحریک اسلامی ایک تاریخ، ایک داستان، مرتب: خورشید احمد ۔لاہور: منشورات، ۲۰۱۳ء۔

________۔ تحریک آزادی ہند اور مسلمان (لاہور: اسلامک پبلی کشنز، ۲۰۱۴ء)، ج ا، ص ۱۵۳-۱۵۵۔

ندوی، ابو الحسن علی۔ عصر حاضر میں دین کی تفہیم و تشریح۔ لکھنؤ: دار عرفات، ۱۹۸۰ء۔

ندوی، رضی الاسلام۔ اقامتِ دین اور نفاذِ شریعت۔ نئی دہلی: مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشر، ۲۰۱۲ء۔

نعمانی، شبلی۔ سیرت النبی ﷺ۔ اعظم گڑھ: دارالمصنفین، ۱۹۷۴ء۔

یاسین، اکرام الحق۔ اسلامی نظریاتی کونسل: ادارہ جاتی پس منظر اور کارکردگی۔ اسلام آباد: اسلامی نظریاتی کونسل، ۲۰۱۶ء۔

مقالات

احمد، انیس۔ "اسلام اور ریاست پر ایک معروضی نظر۔" روزنامہ جنگ، ۷ فروری ۲۰۱۵ء۔

احمد، خورشید۔ "مولانا امین احسن اصلاحی کی یاد میں"۔ ماہامہ ترجمان القرآن، اپریل ۱۹۹۸ء، ص ۴۷-۵۶۔

احمد، محمد مشتاق۔ "اہلِ کتاب اور منافقین کے خلاف حتمی جنگ کے متعلق سورة التوبہ کی آیات کا زمانۂ نزول۔" فکر و نظر ج ۵۶، ش ۱-۲ (۲۰۱۸)، ص ۹-۴۱۔

__________۔ "سورۃ التوبہ کے ابتدائی حصے کا زمانۂ نزول: تحقیقِ مزید۔" فکر و نظر ج ۵۴، ش ۱-۲ (۲۰۱٦)، ص ۱۱-۴۰۔

__________۔ "سورۃ التوبہ کے ابتدائی حصے کا زمانۂ نزول: داخلی اور خارجی شہادتوں کی روشنی میں تحقیقی تجزیہ۔" فکر و نظر ج ۵۳، ش ۱ (۲۰۱۵)، ص ۹-۴۹

اصلاحی، امین احسن۔ "حدیث و سنت کے بارے میں چند اصولی مباحث۔" ماہنامہ ترجمان القرآن، اکتوبر ۱۹۵۵، ص ۵٦-۷۲۔

بی بی سی اردو۔ "چین میں کتوں کا گوشت کھانے کے سالانہ میلے کا آغاز۔" ۲۱ جون ۲۰۱٦۔

پرویز، غلام احمد۔ "شخصیت پرستی۔" ماہنامہ ترجمان القرآن۔ محرم الحرام ۱۳۵٦ھ بہ مطابق مارچ ۱۹۳۷ء، ص ۴۷-٦۰؛ ماہ صفر، ص ۱۵-۲۲۔

حمید، ساجد۔ "تہتر فرقے۔" ماہنامہ اشراق، جون ۱۹۹٦ء، ص ۸-۲۲۔

__________۔ "التزامِ جماعت کا صحیح مفہوم۔" ماہنامہ اشراق، فروری ۱۹۹۴ء، ص ۱۱-۱۸۔

__________۔ "التزام جماعت: ایک اہم خط کا جواب۔" ماہنامہ اشراق، مارچ ۱۹۹٦ء، ۴۷-۵۰۔

__________۔ "پاکستان اور التزام جماعت۔" ماہنامہ اشراق، فروری ۱۹۹۶ء، ۳۵-۴۳۔

__________۔ "مسلم اقلیت اور التزام جماعت۔" ماہنامہ اشراق، جنوری ۱۹۹۶ء، ص ۴۰-۴۲۔

خان، محمد فاروق۔ "امت مسلمہ کے اہم مسائل اور ان کا حل۔" ماہنامہ اشراق لاہور، جنوری ۲۰۰۲ء، ص ۴۱-۵۶۔

الراشدی، زاہد۔ "اسلام اور ریاست۔" روزنامہ اسلام، ۷، ۸، ۹ فروری ۲۰۱۵ء۔

رحمان، گوہر۔ "التزامِ جماعت کا صحیح مفہوم۔" ماہنامہ فاران میں جون ۱۹۹۵ء۔

زبیر، حافظ محمد۔ "غامدی صاحب کے تصورِ فطرت کا تنقیدی جائزہ۔" ماہنامہ الشریعہ (فروری ۲۰۰۷ء)، ص ۳۳-۴۳۔

شاہ، سید متین احمد۔ "مسلمان عورت کا غیر مسلم مرد سے نکاح: ڈاکٹر محمد شکیل اوج کے استدلال کا تنقیدی جائزہ۔" ماہنامہ الشریعہ، فروی ۲۰۱۴ء، ص ۳۵-۵۱۔

عثمانی، محمد تقی عثمانی۔ "اسلام اور ریاست۔" روزنامہ جنگ، ۲۶ جنوری ۲۰۱۵ء۔

علوی، مراد۔ "اسلام امت کا دفاع': دعوے دار۔" ماہنامہ ترجمان القرآن، ستمبر ۲۰۱۹ء، ص ۹۷-۱۰۴۔

علوی، مراد۔ "مولانا مودودی کا تصورِ جہاد: ایک تحقیقی مطالعہ (۲)۔" ماہنامہ الشریعہ، جون ۲۰۱۹ء، ص ۴۲-۵۴۔

غامدی، جاوید احمد۔ "اسلام اور ریاست: ایک جوابی بیانیہ۔" روزنامہ جنگ، ۲۲ جنوری ۲۰۱۵ء۔

__________۔"اجتہاد کی ضرورت اور اہمیت۔"ماہنامہ اشراق، لاہور، اگست ۲۰۰۰ء، ص۴۴-۴۵۔

__________۔ "جہاد اور دہشت گردی: مدیر اشراق سے روزنامہ پاکستان کے جناب افضال ریحان کی گفتگو۔" اشراق، نومبر ۲۰۰۱ء، ص۵۹-۶۵۔

__________۔ "خلافت۔" روزنامہ جنگ، ۶مارچ2015ء۔

__________۔ "ریاست اور حکومت۔" روزنامہ جنگ ۲۱فروری، ۲۰۱۵ء۔

__________۔"غیر مسلموں کے لیے جنت۔" ماہنامہ اشراق، جولائی ۱۹۸۶ء، ص۲۵-۲۶۔

کمال الدین، حامد۔"مسلم وحدت: مابین فقہائے اسلام اور غامدی۔"ماہنامہ میثاق، مارچ ۲۰۱۵ء، ص۸۵-۹۴۔

مغل، زاہد صدیق ۔"متبادل بیانیہ "اصل بیانیے" کی روشنی میں۔"ماہنامہ الشریعہ، اپریل(ص،۴۶-۵۳)-مئی(ص،۲۶-۳۴) ۲۰۱۵ء۔

منظور الحسن، سید۔ "جاوید احمد صاحب غامدی کے درسِ قرآن و حدیث کے بعد پوچھے گئے سوالات سے انتخاب۔"ماہنامہ اشراق، جولائی ۲۰۰۰ء،

__________۔ "غامدی صاحب کے تصورِ فطرت پر اعتراضات کا جائزہ۔"ماہنامہ الشریعہ ،جولائی ۲۰۰۷ء، ص۲۴-۴۶۔

منیب الرحمن، مفتی۔"اسلام اور حکومت۔" روزنامہ دنیا، ۲۸فروری ۲۰۱۵ء۔

مودودی، سید ابوالاعلیٰ۔"رسول کی حیثیتِ شخصی اور حیثیتِ نبوی۔"ماہنامہ ترجمان القرآن، دسمبر ۱۹۵۹ء، ص۴۶-۵۳۔

______۔ "استدراک۔" ماہنامہ ترجمان القرآن، صفر ۱۳۵۶ھ بہ مطابق اپریل ۱۹۳۷ء، ص ۲۲-۳۷۔

ندوی، سلیمان ندوی۔ "سنت اور حدیث۔" معارف، اعظم گڑھ اگست ۱۹۲۹ء۔

ندیم، خورشید احمد۔ "التزام جماعت اور غلبہ دین۔" ماہنامہ اشراق، اپریل، ۱۹۹۶ء، ۱۴-۴۳۔

______۔ "سب سے پہلے پاکستان۔" روزنامہ جنگ، ۲۲ اکتوبر ۲۰۰۱ء۔

______۔ "تہذیبی کشمکش کا نیا باب۔" ماہنامہ الشریعہ، اگست ۲۰۱۵ء، ص ۹-۱۱۔

English Sources

Articles

Ahmad. Muhammad Mushtaq. "The Scope of Defense in Islamic and Modern International Law: A Comparative Study." *Islamic Studies*, vol. 49, issue 2 (2010), 155-194.

Dworkin, Ronald. "Hard Cases." *Harvard Law Review*, Vol. 88, No. 6 (April, *1975*), *1057-1109.*

Sloovere, Frederick J. De, "Contextual Interpretation of Statutes." *Fordham Law Review* 5:2 (1936), 219-239.

Books

Amin, Husnul. *Post-Islamism: Intellectual Discourses and Social Movements.* Islamabad: Iqbal International Institute for Research and Dialogue, 2015.

Amjad, Moiz. *Answers on the Web.* Lahore: Al-Mawird, 2000.

Austin, John. *Lectures on Jurisprudence or the Philosophy of Positive Law.* London :John Murray, 1912.

Azami, Muhammad Mustafa. *Ageless Qur'ān, Timeless Text: A Visual Study of Sūrah 17 Across 14 Centuries and 19*

مصنف کی دیگر کتب

* حدود قوانین: اسلامی نظریاتی کونسل کی عبوری رپورٹ کا تنقیدی جائزہ (2006ء)
* جہاد، مزاحمت اور بغاوت اسلامی شریعت اور بین الاقوامی قانون کی روشنی میں (2008ء)
* اسلام اور بین الاقوامی قانونِ انسانیت (2012ء)
* رویتِ ہلال: فقہی و قانونی تجزیہ (2017ء)
* مسئلۂ فلسطین: اسلامی شریعت اور بین الاقوامی قانون کے چند اہم مباحث (2021ء)
* آداب القتال: اسلامی شریعت اور بین الاقوامی قانون کے چند اہم مباحث (2022ء)
* مقالاتِ شریعت (2023ء)
* قرآنی مقالات (زیرِ طبع)
* سورۃ التوبہ: اہم علمی مباحث (زیرِ طبع)
* نزول و تدوینِ تورات: ایک جامع اسلامی نظریے کی تشکیل (زیرِ طبع)

* *Expounding the Hanafi Law on Blasphemy: An Annotated Translation of Ibn 'Abidin al-Shami's Risalah* (2020)
* *An Islamic Perspective on Roots of Restraint in War: A Case Study of Pakistan* (2021)
* *Diyat: A Concise Introduction* (2022)
* *Blasphemy Law: A Concise Introduction* (forthcoming)
* *Siyasah Shar'iyyah and Criminal Justice System in Pakistan* (forthcoming)



ڈاکٹر محمد مشتاق احمد شفاء تعمیر ملت یونی ورسٹی، اسلام آباد، میں قانون کے پروفیسر ہیں۔ اپنے کیریئر کی ابتدا آپ نے سول جج / جیوڈیشل مجسٹریٹ کی حیثیت سے کی اور اس کے بعد ۲۰۰۲ء سے ۲۰۰۵ء تک پشاور یونی ورسٹی میں بطور لیکچرر کام کیا۔ پھر ۲۰۰۵ء سے ۲۰۲۱ء تک آپ بین الاقوامی اسلامی یونی ورسٹی اسلام آباد سے وابستہ رہے، جہاں آپ نے شعبۂ قانون کے چیئرمین اور شریعہ اکیڈمی کے ڈائریکٹر جنرل کی حیثیت سے فرائض سرانجام دیے۔ آپ نے اسلامی یونی ورسٹی سے ایل ایل بی آنرز (شریعہ و قانون)، ایل ایل ایم (شریعہ و قانون) اور پی ایچ ڈی (اسلامی قانون و اصول) کی ڈگریاں لینے کے علاوہ پشاور یونی ورسٹی سے سیاسیات میں ایم اے بھی کیا۔ آپ کے ایل ایل ایم کے مقالے کا موضوع "آزادی کے لیے مسلح جدوجہد کا جواز" تھا جبکہ پی ایچ ڈی کا مقالہ "حنفی فقہ میں "سیاسہ" کے تصور اور پاکستان کے فوجداری قانون کی بہتری میں اس تصور کے فوائد اور اثرات" کے موضوع پر تھا۔ آپ اصول فقہ، اصول قانون، فوجداری قانون، بین الاقوامی قانون اور عائلی قانون کے علاوہ قرآنیات پر کئی تحقیقی مقالات اور کتب تصنیف کر چکے ہیں جن کو ملک کے اندر اور باہر علمی حلقوں میں بہت پذیرائی ملی ہے۔ آپ نے کئی مقدمات میں سپریم کورٹ آف پاکستان اور وفاقی شرعی عدالت کی معاونت بھی کی ہے۔ نیز بین الاقوامی قانونِ جنگ اور اسلامی قانون کے موضوع پر آپ کو کئی دفعہ بین الاقوامی فورمز پر گفتگو اور مشاورت کے لیے بلایا گیا ہے۔

ISBN 978-627-945560-4

9 786279 455604

PKR 1600 USD 15$ (Export)

Riwāyat
Publishers